JOURNAL ASIATIQUE



DIXIÈME SÉRIE

TOME VII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, HALÉVY, HOUDAS, MASPERO
RUBENS DUVAL, É. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME VII



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCVI

JOURNAL ASIATIQUE

JANVIER-FÉVRIER 1906.

UNE AMULETTE JUDÉO-ARAMÉENNE,

PAR

M. SCHWAB.

De Beyrouth, le R. P. Ronzevalle, professeur à l'Université française de Syrie, a bien voulu nous adresser un monument des plus intéressants pour l'archéologie, la philologie et la paléographie sémitiques, mis à la disposition de notre correspondant par le P. Giacinto des Franciscains de Terre-Sainte, secrétaire actuel du délégué de Syrie en Europe.

Voici presque textuellement la lettre d'envoi du R. P. Ronzevalle, sauf omission de quelques lignes, trop élogieuses pour le destinataire :

« Monsieur, je me permets de vous adresser ci-inclus la copie, aussi exacte que possible, d'un curieux monument trouvé dans une tombe des environs d'Alep. C'est une lamelle d'argent, enroulée dans un petit tuyau de bronze, et portant, au repoussé, plus de 37 lignes d'écriture hébraïque.

« Cette amulette, — car c'en est une, et c'est le

mot même par lequel commence le texte, — offre, si je ne me trompe, un intérêt égal, sinon supérieur, à tous les textes magiques publiés, soit dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*[1], soit dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (*Savants étrangers*[2]). Il s'agit de résoudre les petites difficultés qu'offre ce texte, évidemment apparenté aux autres, mais constituant une catégorie à part, encore peu connue jusqu'ici... Le texte est facile à déchiffrer, malgré les fréquentes confusions de lettres similaires... »

Un autre religieux du même ordre, le P. Jalabert, a eu l'amabilité de tirer deux photographies de cette amulette, l'une de face et l'autre de revers, d'une telle netteté que leur reproduction équivaudra au texte et facilitera la lecture.

Elle intéresse d'abord l'archéologie, car si les inscriptions magiques des premiers siècles de l'ère chrétienne ne sont pas rares lorsqu'elles sont écrites dans le creux de coupes en terre cuite, on a fort peu d'exemples de la forme adoptée pour la présente amulette. Elles étaient fréquentes dans l'antiquité grecque et romaine[3], mais non en Orient. Pour la première fois, dans ses *Études phéniciennes*[4], C. Brus-

[1] Cahiers d'avril 1890 et juin 1891.

[2] *Vocabulaire de l'angélologie*, 1re série, t. X, 1897; *Supplément au vocabulaire*, dans les *Notices et extraits des manuscrits*, t. XXXVI, 1899, in-4°.

[3] *Defixionum tabellae atticae* (*Corpus inscriptionum atticarum*, Appendix). Berlin, 1897.

[4] IIe série (P. 1904), p. 92-97. Cf. *Comptes rendus de l'Acadé-*

ton a publié une *Tabella devotionis* punique, gravée sur un rouleau de plomb trouvé il y a quelques années dans une des nécropoles de Carthage. Cette *tabella* est une « exécration » adressée à *Elath*, divinité du malheur et de la mort, comme l'*Allat* babylonienne était la déesse des régions inférieures, semblable à l'*Alilat* des Arabes.

Notre texte est non moins intéressant pour la linguistique. Il présente un curieux assemblage d'expressions chaldaïques, suivies de citations hébraïques, empruntées à la Bible, mais déformées, corrompues comme estropiées à plaisir, par une bizarrerie peut-être voulue, non par ignorance, mais consciemment, dans le but de dérouter les démons et d'obvier à leurs maléfices.

En outre, cette pièce a un intérêt paléographique; selon la juste remarque faite par le R. P. Ronzevalle, on trouve dans ce texte, souvent prises l'une pour l'autre, les lettres ה, ח, ת, le כ et le ב, le ד et le ר, trop souvent ו et י, et même ח pour ם final. On notera, à la fin de la ligne 4 et au premier mot de la ligne 5, la forme bizarre Ħ pour ה et ח : la ligne horizontale coupe, au tiers de la hauteur, les deux hastes verticales; elle rappelle ainsi l'origine phénicienne de la lettre, devenue H en grec et en

mie des Inscriptions et Belles-lettres*, 1899, p. 173, 179, 186, 307, article de M. Ph. Berger; *ibid.*, p. 490-492, article de M. Clermont-Ganneau. du même, *Recueil d'archéologie orientale*, III, p. 304-319; IV, p. 87-97; Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik*; *Répertoire d'épigraphie sémitique*, n° 18.

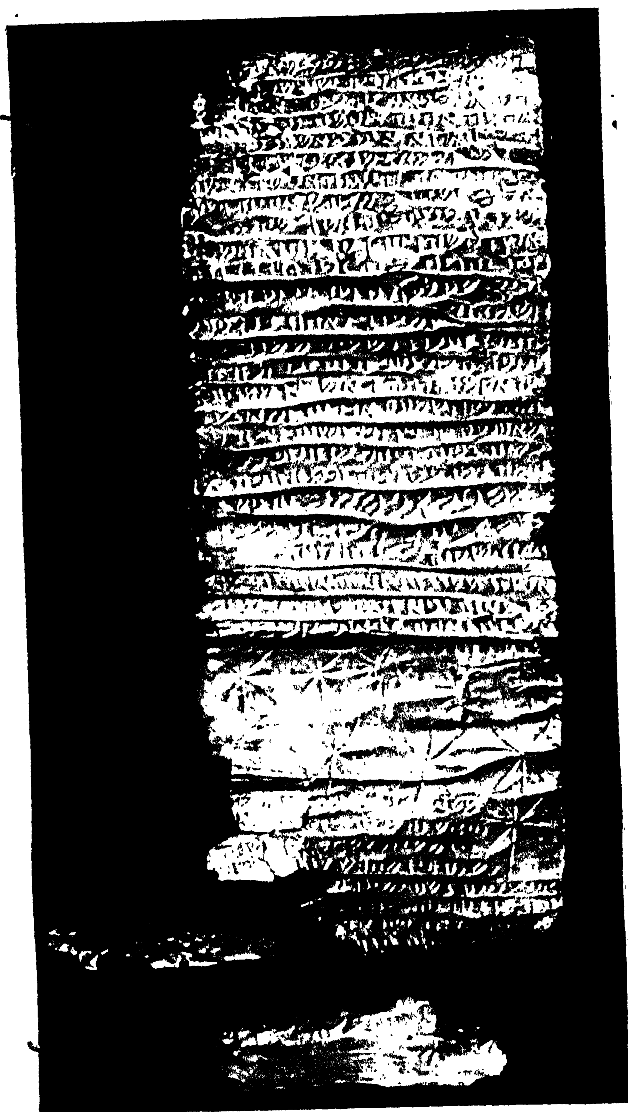
latin. C'est une particularité déjà notée par M. Clermont-Ganneau pour l'épitaphe de Juda ben Tryphon[1], en Palestine.

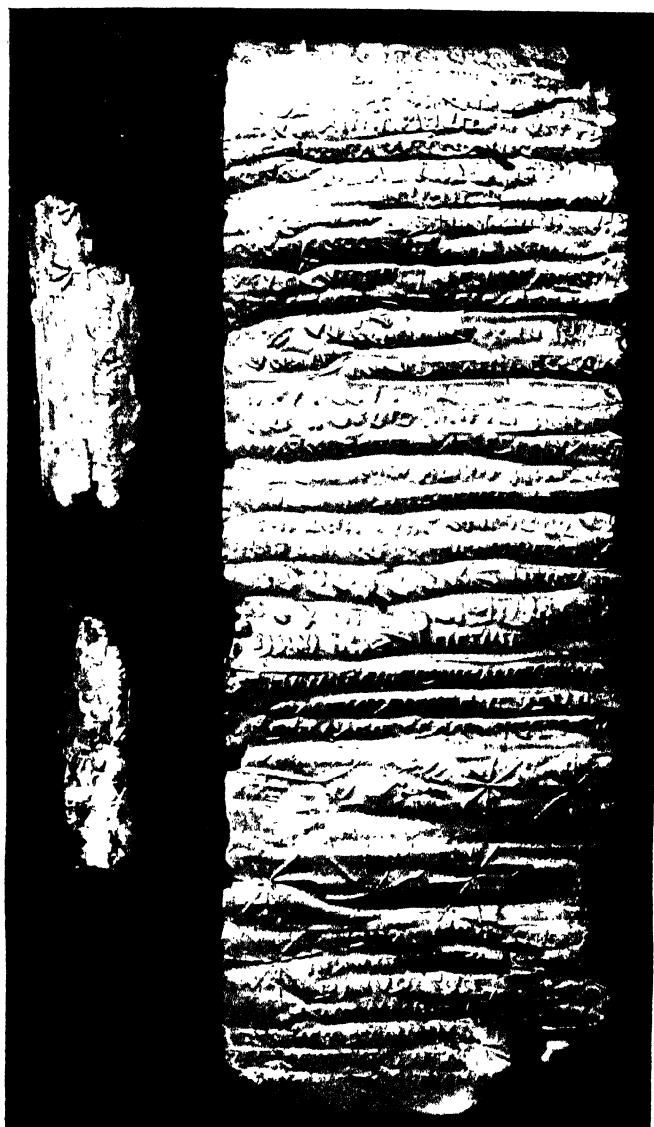
Il en résulte qu'au lieu d'attribuer notre document au VII[e] siècle de l'ère vulgaire, comme on le supposerait de prime abord, il faut remonter au V[e] siècle, peut-être même au IV[e] siècle. Toutefois le langage adopté n'entre guère en ligne de compte; car, cela va de soi, les formules archaïques employées par le scribe étaient usitées, en ce cas, de préférence aux formes plus modernes, d'un emploi courant et vulgaire, donc impropres aux mystères.

On le constate également pour les textes analogues inscrits sur des coupes en terre cuite, qui depuis 25 ans commencent à arriver de la Mésopotamie jusqu'en France; celles-ci sont ainsi réparties chez nous : deux au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque nationale; sept au Louvre; deux au Musée Lycklama à Cannes; une chez un numismate. Total : 12[2]. Mais aucune d'elles n'atteint l'intérêt de notre texte.

Sous le bénéfice de ces remarques, essayons de lire et de traduire notre curieux document, qui par le fond ressemble aux autres formules de conjuration, sollicitant les bons esprits contre les mauvais.

[1] *Proceedings of biblical Archæology*, 1884, t. VI, p. 123-125.
[2] Voir *Rapport sur les inscriptions hébraïques en France*, p. 164.





UNE AMULETTE JUDÉO-ARAMÉENNE.

PROJET DE LECTURE.

קְמיע טב כתום (חָתום) בו פתגמא חדן.
קְדושא ברבון ובקדישיא שמו נכבד
3 רם ואל מפאר יה עזרי אהיה אְ
4 אחמה אהיה אהמה יה׃ שדי ה
5 אלחי חוא אתי מאשו נכרע
6 טלמי וכמא במו אפל נדרך ה
7 דן יהוה אהיה יחוח אל שדי אשר
8 אלƎ ישהי ʒ ז הי‡ אהיח ומלך
9 מרוץ מנצחים אשר מקצפו ה
10 ארץ רעשהו הדן סר והוה במה־
11 והר יחיה ʒ [לנצ]ח ומדו(ר) לדור ודי
12 חוא שם לעולם וְעַד דרום ופנים
13 ושמאל ומערב לאחוז בכנפות
14 הארץ וינעךָו רשעים ממנח כן
15 תנער הטלנית ורוח זכר ונקבה
16 מן אקמו ברתה דאמרבן ממאתים
17 וארבעים ושמונה אבריה ומארבע
18 מאות עם קרביו ובל תשית לב נבל
19 עליה בפיה תיחל מן וולתו בצל
20 המה כמו עט לבנה וכמזלות היא
21 נXƎפƎXכƎ. מפי הפשיה
22 שƎX יח ʒ . רבים כנגד
23 אמן אמן סלה הללויה
24 אלהי מערבות ובשם אוגרית מן
25 מר מאותיפא ובמלכות אבלות
26 אלבלה נאתה לבאת קטב ורקו(ת)

27 מראות הדר

* * * * . *

* * * *

28 * משביע אני עליכם חטל׳ וחק(ור)

29 והאש וחעבים בין מיום לי(ום)

30 בין משבת לשבת בין משנה

31 לשנה בין מחדש לחדש מש[ביע]. . . . .

32 אני עליכם בשם ימינו וכח[ו וגבורות]

33 תוקפו ביהוה ביהות בי[הוה ביהוה

34 צ]באות אלהי ישראל. . .

35 . . . . לחיים חקו. .

1er fragment : יהו עשה למען שסך.

2e fragment : ישו כבשין יישעי.

TRADUCTION.

1 Bonne amulette, dans laquelle est gravé l'énoncé suivant :

2 O saint, par les grands, et parmi les saints son nom honoré,

3 Dieu sublime, exalté, mon secours, Ehyeh,

4 Ahmah, Ehyeh, Ahmah, Ḥasdiah (= ma grâce est Dieu).

5 Il est Dieu vivant, venu du feu; s'est agenouillée (baissée)

6 mon ombre, et comme dans les ténèbres, elle a penétré.

7 Il est Jehovah, je suis, Jehovah, Dieu tout-puissant, que

8 Dieu Yaschi (?). . . . . ., Ehyeh, et de
(? les milliers de cieux, le vivant. . .et roi de).

9 la course des concurrents, qui par sa fureur

10 a fait trembler la terre ainsi que ce chef, et ce bientôt,

11 tandis que lui vivra à perpétuité, d'une génération à l'autre, certes.

12 Il est là à jamais, jusqu'au Sud et en face (Est),

13 à gauche (Nord) et à l'Ouest, pour saisir les angles

14 de la terre. Les méchants seront rejetés loin d'elle; ainsi

15 sera rejetée l'ombreuse et le souffle vital, mâle ou femelle,

16 d'Akmô fille d'Amarban, de ses deux cent

17 quarante-huit membres, et même des quatre

18 cents, y compris les entrailles. Que le cœur d'un homme vil ne se pose pas

19 sur elle, dans sa bouche; qu'elle brille hors de lui, à l'ombre (éclat)

20 du soleil, comme le style (rayon) de la lune et comme les planètes, et soit

21-22 ......(? par ordre de Ḥafsiah)........

23 Amen, Amen, Selah, Alleluia.

24 Dieu des séjours (célestes), au nom d'Ougrith (démon), du

25 maître Mautita (l'obscur), et par le règne de la pâle (la lune)

26 .....appropriée à la venue de l'épidémie et du vide,

27 à l'aspect de splendeur (puis, 10 planètes).

28 Je vous conjure, tous, la rosée et le froid,

29 et le feu, et les nuées, soit d'un jour à l'autre,

30 soit d'une semaine à l'autre, soit d'une année

31 à l'autre, soit d'un mois à l'autre. J'impose la conjuration

32 à vous, au nom de sa main droite, de son pouvoir, de la force

33 de sa puissance, par Jehovah, Jehovah, Jehovah, Jehovah

34 Sebaoth, Dieu d'Israel....

35 ...Dieu de la vie, le saint.....

Premier fragment : «Éternel, agis (favorablement) en vertu de ton nom.»

Deuxième fragment : «....soient assujettis. Mon salut

OBSERVATIONS.

Ligne 1. — Le premier mot, le terme néo-hébreu קמיע «amulette», est rarement ainsi placé en tête du texte. — Le troisième mot est, ou fautif de la lettre initiale, pour חתום «scellé», ou de la finale, pour כתוב «écrit». — Le dernier mot suggère la remarque que, le plus souvent, mais pas toujours, le ר angulé diffère du ר arrondi.

Ligne 3. — Peut-être רמיאל «Élévation de Dieu» (*Vocabulaire d'angélologie*, p. 360). Pour אהיה, voir ligne 7.

Ligne 4. — Le dernier mot יחשריה, moins le י initial, se retrouve sur une coupe à inscription magique du British Museum (Layard, *Nineveh, etc.*, p. 395, pl. XX *b*; Jos. Halévy, dans Chwolson, *Cor. Ins. Hebr.*, p. 115; *Proceedings*, S B, p. 15 et 17).

Toutefois, M. Max Seligsohn consulté a bien voulu concourir au déchiffrement de ce texte et nous donner de précieuses indications. — Selon lui, à la fin de cette ligne 4, il faut certainement lire יה שדי,

deux noms de Dieu; ce sont des noms propres. אחמת est probablement un nom cabalistique, composé d'après le système de la *Gematria*. Quant à la lettre H à la fin de cette ligne, elle joue le même rôle que le א à la fin de la ligne précédente.

Ligne 5. M. Seligsohn est d'avis de traduire : « Mon Dieu, il est avec moi » (lisant אתי), « par suite de son feu se met à genoux mon image. »

Lignes 6 et 15. — טלמי pour טלני, par extension du sens d'*ombres*, signifie : « démons de l'ombre » ou du soir, dont le sens est précisé par le contexte dans la version chaldéenne du Cantique, III, 8 et IV, 6. Voir Mor. Grünbaum, *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, t. II, p. 225. Les 3ᵉ et 4ᵉ mots sont empruntés au verset 2 du psaume XI : « Pour tirer de l'obscurité », c'est-à-dire en embuscade, traîtreusement, de façon diabolique. M. Seligsohn lit : צלמי, « mon image ».

Ligne 7. — L'expression אהיה « je suis » est la première désignation de la Divinité dans le monothéisme biblique, telle qu'elle est exprimée dans l'Exode (III, 14), lors de la révélation mosaïque dans le buisson ardent.

Ligne 8. — Après le mot אל « Dieu », on voit un signe bizarre Ǝ, un quasi précurseur de l'E grec ou latin, tourné à gauche. On trouve ce signe ainsi figuré 32 fois, occupant le milieu du cercle d'une

coupe à incantation au musée du Louvre, et formant au total une circonférence inachevée. Voir *Proceedings*, *ibid.*, p. 41. — Dans cette même ligne, des points remplacent les lettres non lues, figurées par un sigle. — Après חי il y a le signe astrologique de la planète Vénus ♀, mais un peu déformé.

Ligne 9. — Le premier mot מרוץ, laissé au singulier après le nombre mille, n'est peut-être pas une faute de grammaire, selon l'usage assez fréquent de laisser subsister le singulier après les nombres cent ou mille; d'ailleurs, la Bible (Ecclésiaste, IX, 11) l'emploie ainsi, à l'état abstrait. — Le dernier mot de cette ligne semble de prime abord être une altération de מקצוי, en apposition avec le mot suivant : « des extrémités de la terre » (Isaïe, XXVI, 15; Psaumes XLVIII, 11); mais la suite rappelle, quoiqu'un peu confusément, le verset de Jérémie (X, 10) :

...ומלך עולם מקצפו תרעש הארץ

...et le roi de l'Univers; par suite de son irritation la terre tremble.

Le mot précédent מנצחים, se retrouve avec la même acception, sauf la forme du singulier, sur une coupe magique du British Museum et sur une autre du musée du Louvre (*Proceedings*, p. 20 et 41-42).

Ligne 10. — On remarque les deux variantes הדין et הדא pour rendre le démonstratif *ce*, appliqué à des indications différentes l'une de l'autre, l'une

pour un être, l'autre pour un fait. — La fin de cette ligne semble comporter la moitié d'un mot, complété en tête de la ligne suivante; on ne saurait toutefois dissimuler que la formule במוהר semble empruntée à בְּמהרה.

Ligne 11. — Le 3ᵉ mot se compose d'un sigle suivi de la lettre ח; en se référant au contexte il est loisible d'y lire le mot לנצח « à jamais ». — Dans le mot suivant מדור, la dernière lettre ר manque, ainsi que la lettre א du dernier mot ודי (s'il est mis pour ודאי).

Lignes 13-14. — Les deux derniers mots, ligne 13, joints à la ligne suivante, constituent deux hémistiches de Job (XXXVIII, 13), par allusion aux quatre points cardinaux énoncés précédemment.

Ligne 15. — Dans le second mot, חפלגית, la forme chaldaïque avec נ est plus grammaticalement correcte qu'à la ligne 6. — L'idée de « souffle vital de mâle ou de femelle » se retrouve dans deux coupes magiques du British Museum (*Proceedings*, p. 14 et 23).

Ligne 16. — אקמוסמתה serait une mauvaise orthographe (ק pour כ), avec redoublement ou bégaiement de la syllabe מו, d'un terme usité dans la version chaldéenne de l'Ecclésiaste (XI, 10). On le retrouve dans des textes similaires sur coupes en terre cuite de la collection Dieulafoy, au Musée du Louvre (*Proceedings*, 1891, p. 9 et 12).

Ligne 17. — La mention des « 248 membres », que l'on supposait jadis constituer l'anatomie humaine, se retrouve sur une coupe à inscription magique du Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale (*Revue des études juives*, 1882, IV, p. 165). Seulement, l'auteur du présent texte pousse le compte plus loin, et il suppose que ce compte atteint le chiffre 400, en y comprenant les entrailles.

Ligne 19. — L'expression עליה בפיה, au lieu d'être un complément indirect de la phrase précédente, pourrait être une apposition : « une feuille au bec » (Genèse, VIII, 1).

Ligne 20. — Le premier mot précédé de בצל (dernier de la ligne 19), fait songer à l'expression de l'Ecclésiaste (VII, 12) בצל החכמה « à l'ombre de la sagesse ».

Lignes 21-22. — Observations pour les ב, déjà faites ci-dessus, ligne 8.

Ligne 24. — אוגריה = אגרת (litt. : fente = נקבה), nom de démon femelle, cité par le Talmud B., tr. *Pesaḥim*, f. 111ᵃ, et le *Zohar*, III, f. 114ᵃ. Cf. *Vocabulaire d'angélologie*, p. 133. Il est apparenté au « Bar-Agro » de l'Évangile (Saint Matthieu, IV, 24).

Ligne 25. — מר מאותיפא = (?) מתפיאל, *Mitafi-El* « l'ange frappeur » ; mais si l'avant-dernière lettre est un ט, on y verrait volontiers une altération de מטיתא

Matitha « l'obscur », mot d'une coupe au British Museum (*Proceedings*, p. 15 et 18).

Ligne 26. — Le premier mot, אלבלה, est peut-être un synonyme du précédent.

Entre les lignes 27 et 28 sont figurées 10 planètes, dont les trois premières, bien plus grosses que les autres, sont dessinées probablement pour représenter le soleil, la lune et la terre presque égaux, comme on les supposait avant les théories astronomiques de Galilée.

IMPRIMERIE NATIONALE.

UNE VERSION NOUVELLE
DE
LA BṚHATKATHĀ DE GUṆĀḌHYA,

PAR

M. FÉLIX LACÔTE.

I

La découverte d'un texte anonyme, jusqu'ici inconnu, contenant la première partie d'une troisième version de la Bṛhatkathā, tout à fait différente du Kathāsaritsāgara de Somadeva et de la Bṛhatkathāmañjarī de Kṣemendra, jette un jour nouveau sur l'œuvre de Guṇāḍhya et permet de reprendre par le pied les questions qui la concernent. Je me propose de publier prochainement ce texte, avec une traduction, et de le faire précéder d'une étude d'ensemble sur l'origine et la composition de la Bṛhatkathā, les rapports des trois versions entre elles et le cycle de la Bṛhatkathā dans la littérature indienne.

La célébrité de cet ouvrage, attestée tant par la diffusion de la légende de Guṇāḍhya que par les emprunts qu'y ont faits le théâtre et le roman et les nombreuses allusions aux aventures de ses héros

qu'on trouve dans les textes les plus divers, notamment dans la littérature bouddhique, en rend étonnante et fort regrettable la disparition. De source moins aristocratique que les grandes épopées, de forme moins savante que les kāvyas, la Bṛhatkathā devait probablement sa renommée à une heureuse association de folklore naïf et de raffinement littéraire, aux mêmes qualités qui ont fait le succès du Kathāsaritsāgara; l'estime où l'ont tenue des lettrés comme Subandhu, Kṣemendra, Somadeva, nous garantit qu'elle n'était pas complètement exempte de rhétorique; mais, somme toute, il semble bien qu'elle ait eu à se faire pardonner d'être écrite en langue paiçācī, de donner trop grande place à Kuvera et aux Vidyādharas, dont les dévots ne paraissent pas s'être recrutés dans une société très aristocratique, peut-être aussi de manquer de distinction en admettant trop de détails de mœurs populaires. L'histoire de Guṇāḍhya semble inventée pour l'excuser d'avoir employé un prâkrit; je ne serais pas étonné que, tout en l'admirant, on l'ait taxé de quelque grossièreté et que les auteurs qui ont imité la Bṛhatkathā aient voulu, en l'abrégeant, peut-être, on le verra, en la remaniant, lui rendre le service de la décrasser de sa roture. On s'étonne moins alors que Guṇāḍhya soit resté un grand nom, mais que son œuvre ait été supplantée par des remaniements.

Notre nouveau texte montrera, je l'espère, que je n'avance là aucune hypothèse gratuite. Le pré-

sent article ne doit être regardé que comme l'amorce d'une étude complète.

II

MANUSCRITS.

L'existence de cette nouvelle version est connue depuis 1893, année où Mahāmahopādhyāya Hara Prasád Shástri la signalait[1] dans un lot de vieux manuscrits népâlais acquis par l'Asiatic Society of Bengal. Un manuscrit non daté, et disait-il, vraisemblablement fort ancien, contenait une portion d'un texte inconnu, mais qui portait, au colophon de certains sargas, le titre significatif de Bṛhatkathāçlokasaṃgraha. Il ajoutait que cet ouvrage devait être d'une étendue considérable, car le premier adhyāya seul renfermait plus de 4,200 çlokas et il évaluait la partie contenue dans le manuscrit au dixième du total; il avait lu le premier sarga, qui traitait du roi Gopāla renonçant au monde parce que ses sujets l'accusent injustement de parricide, et abdiquant en faveur de son frère Pālaka, malgré les remontrances des brâhmanes; cette histoire ne se trouve ni dans Somadeva, ni dans Kṣemendra. A la suite de ces indications, Hara Prasád donnait les colophons des 26 sargas contenus dans son manuscrit : on y lisait des noms propres dont plusieurs, contrairement à ce qu'il croyait, se retrouvent dans le Kathāsaritsāgara et dans la Bṛhatkathāmañjarī.

[1] *J. A. S. of B.*, LXII (1893), I, n° 3.

En 1898, M. Sylvain Lévi rapportait du Népâl un autre manuscrit du Bṛhatkathāçlokasaṃgraha, non daté, renfermant les sargas 1 à 10 du premier adhyāya, et le signalait dans un rapport à l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres [1].

On peut espérer que la fin n'est pas irrémédiablement perdue; des trouvailles sont encore possibles au Népâl : la Bṛhatkathā y fut célèbre, comme le montre l'existence d'une légende locale de Guṇāḍhya dans le Nepālamāhātmya [2]; et elle y a été connue sous différentes versions : tout récemment on y signalait une copie ancienne de la Bṛhatkathāmañjarī [3].

Les deux manuscrits existants ont été à ma disposition; mais c'est sur celui de M. S. Lévi qu'a été fondé d'abord mon travail. Il avait bien voulu me le confier, quelque temps après son retour du Népâl, et je ne saurais assez lui témoigner ma gratitude, tant pour le long crédit qu'il m'a fait que pour les conseils qu'il n'a cessé de me prodiguer avec le plus généreux dévouement. Je n'avais aucun espoir de pouvoir utiliser celui de l'Asiatic Society of Bengal, lorsque, récemment, j'ai obtenu de cette société qu'elle en consentît le prêt à la Bibliothèque de l'Université de Paris. Ma publication s'en trouve un peu retardée, mais cet inconvénient sera plus que compensé par l'amélioration de mon texte. Qu'il me

[1] *Comptes rendus*, séance du 27 janvier 1899.

[2] S. Lévi, *Le Népal*, I, p. 387 et suiv.

[3] Communication de M. S. Lévi.

soit permis de remercier ici l'Asiatic Society of Bengal de sa générosité et de reporter tout le mérite de cette négociation sur M. E. Senart et M. S. Lévi, sans l'entremise desquels elle n'aurait sans doute pas abouti.

ÂGE DES MANUSCRITS.

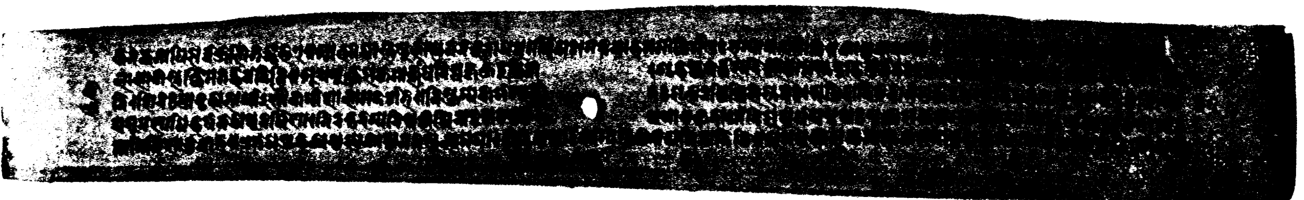
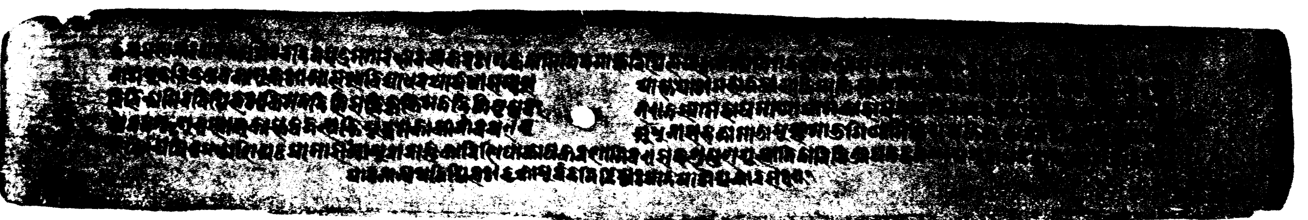
Les deux manuscrits, sur feuilles de palmier, d'une belle écriture ancienne, appartiennent au type bien connu des manuscrits népâlais du XIIe siècle. Il serait difficile d'affirmer, d'après le seul caractère paléographique, lequel est le plus ancien. Cependant l'écriture du ms. de l'Asiatic Society of Bengal semble plus archaïque.

Elle est fort nette, rigoureusement verticale et ressemble beaucoup en somme à celle du ms. de Cambridge n° 1686 (*Bendall, Catalogue*, Pl. II, 3), 1165 A. D.; pourtant l'aspect général plus carré et le trait oblique, de gauche à droite, finement tracé, qui orne souvent, quoique irrégulièrement, la partie inférieure des hampes, rappelleraient un peu les manuscrits bengalis de la même époque, si le sommet des lettres ne portait le crochet qui dénonce la main népâlaise. Je n'y relève rien qui se rapproche nettement du type gupta, comme le dit Hara Prasád. Les caractères ont presque tous leurs similaires parfaits dans les mss. de Cambridge nos 1686; 1691, 2 et 1699, 1-2, qui sont respectivement de 1165, 1179 et 1198 A. D. Mais il est certain que quelques-uns présentent un type assez archaïque : le *pha*,

le *ḍha* dont la boucle fait un angle très accusé à gauche, surtout le *dha* à la boucle très longue, étroite avec un léger renflement à la base, fort semblable à celui du ms. de Cambridge n° 866 (*Bühler, Ind. Pal.* T. VI), 1008 A. D., et le *ça* qui se confondrait avec le *sa*, si la partie gauche était toujours jointe à la hampe par un trait horizontal et si elle ne faisait en haut un petit crochet rentrant. En dépit de ces indices, la conservation de types archaïques à côté de types plus modernes est si fréquente dans les manuscrits du Népâl que je ne saurais suivre Hara Prasád et admettre l'hypothèse que ce manuscrit est antérieur au XIIe siècle et à l'époque même où écrivait Somadeva.

Le manuscrit de M. S. Lévi, d'une écriture qui est belle, mais un peu plus fine et moins régulière, ressemble assez au ms. de Cambridge n° 1691 (*Bendall, Cat.*, Pl. III, 1); c'est un bon spécimen d'écriture népâlaise du type du XIIe siècle. Il ne présente pas, comme l'autre, de traces d'archaïsme; au contraire il a certains types qui se rapprochent des modernes : le *tha* est largement ouvert par le haut; le *dha*, le *ṇa*, le *ṅa* en ligature (*ṅka*), le *ña* en ligature (*ñca*) sous sa forme la plus fréquente, le *ça* sont pareils aux caractères correspondants dans le ms. du Brit. Mus. n° 1439 (*Bühler, I. P.*, T. VI), 1286 A. D.

Sans attribuer à ces indices une valeur décisive, il serait permis d'accorder au manuscrit de Calcutta une antériorité d'au moins un siècle. Cela ne permet

Photot. P. Morin.

Man. S. Lévi. (A.) — Feuilles 36 verso, 37 verso et 38 recto

Photot. P. Morin

MAN. DE L'ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. (B.) — Feuilles 30 verso, 31 recto, 32 recto

pas de préjuger de leur valeur respective, mais vient cependant à l'appui des observations qui vont suivre. Je désigne par A le manuscrit de M. S. Lévi, par B celui de l'Asiatic Society.

VALEUR DES MANUSCRITS.

Le copiste de A avait du soin; néanmoins ses menues fautes sont très nombreuses : *visarga* et surtout *anusvāra* sont quelquefois ajoutés, très souvent omis sans raison; *e* et *ai*, *o* et *au* sont sans cesse confondus; les haplographies et dittographies sont assez fréquentes. En dehors de ces fautes, qu'une correction insignifiante fait disparaître, il en est beaucoup de plus graves; elles m'avaient forcé à opérer des restitutions conjecturales qu'ensuite l'examen de B a très souvent rendues inutiles.

B a perdu sa première feuille; dans les feuilles 2 à 9 (= A, 2 à 11), il coïncide avec A à très peu de choses près; on note cependant quelques divergences peu importantes, dont la principale est l'omission par B du mot *bṛhatkathāyāṃ* dans le colophon du deuxième sarga.

A partir de la feuille B 9 (A 11), la coïncidence des deux manuscrits est presque parfaite, même dans les plus petits détails, sauf que A, tout en présentant les fautes de B, en ajoute de son crû, beaucoup sans importance (telles qu'omissions de lettres), d'autres graves : des mots, corrects dans B, sont barbares, quelquefois méconnaissables dans A,

A première vue on juge que A et B ont été copiés sur le même archétype, mais B avec plus de soin.

Il faut aller plus loin et dire que A est une copie de B. Les particularités orthographiques de B, la forme qu'il donne à certaines lettres (notamment *g*, *ç* et *dh*), enfin ses malformations accidentelles de caractères se traduisent dans A par des fautes dûes à des erreurs de lecture. Quelques exemples :

B écrit le plus souvent par l'anusvāra toute nasale devant consonne; soit I, IX, 30 *dṛçyaṃtaṃ;* A garde l'anusvāra sur *-çya-* tout en rétablissant un groupe *-nta-* : *dṛçyaṃntam.*

B écrit quelquefois l'anusvāra par un trait oblique muni d'une boucle à gauche, au-dessous d'un cercle (cf. *Bühler, I. P.* T. VI, 15 x); A lit un visarga.

Le *dh* de B ressemble beaucoup à *p* ou *y* (voir supra) : I, I, 87 *dhuram* B, *puram* A; en revanche, A croit lire *dh* là où il y a *y* : I, IV, 128 *palāyitaḥ* B, *palādhitaḥ* A.

A cause du petit trait oblique qui orne souvent la partie inférieure des lettres, A lit un *g* quelquefois *s* : I, IV, 104 *jagannātha* B, *jasannātha* A; — quelquefois *m* : I, V, 34 *bhujageçvara* B, *bhujameçvara* A. En revanche il lui arrive de lire *g* là où il y a *s* : I, V, 100 *gatāsati* B, *gatāgati* A. — D'autres fois, A confond ce petit trait avec un *u*, lorsqu'il est plus épais que d'habitude : I, IV, 125 *roṣa* B, *roṣu* A.

Le *r* dans B porte souvent un petit trait oblique

à gauche en haut de la boucle; A le lit *dh* parce que c'est ainsi qu'il a l'habitude de figurer cette lettre : I, v, 147 *vīṇā* B, *dhīṇā* A.

Ces erreurs, qui sont fort nombreuses, peuvent s'expliquer dans l'hypothèse où A serait la copie du même archétype que B; beaucoup d'autres ne le peuvent pas, car elles sont dues à des malformations purement accidentelles dans B; le copiste de A a fait les fautes que nous pourrions faire nous-mêmes dans une lecture superficielle de B. Quelques exemples parmi beaucoup :

B *dra* mal formé, A *u* : I, VIII, 5 B *cañcadrakta-*, A *cañca ukta*.

B *tra* mal formé, A *tu* : I, v, 257 B *trastaṃ*, A *tustaṃ*.

B *ntra* mal formé, A *nu* : I, v, 264 B *yantra*, A *yanu*.

B *no* mal formé, A *mā* : I, v, 282 B *nodyanam*, A *mādyanam*.

B *ṇu* mal formé, A *ṇḍi* : I, v, 104 B *veṇubhiḥ*, A *veṇḍibhiḥ*.

B *casvi* mal formé, A *ramvi* : I, v, 210 B *nacasvidyanti*, A *naram vidyanti*.

Deux exemples typiques : I, IV, 126 B *dṛṣṭvā*, A *dṛṣṭvāṃ*; or dans B *dṛṣṭvā* est placé au-dessous du mot *likhan* de la ligne précédente; le virāma de *n* se trouve juste au-dessus de l'*ā* de *dṛṣṭvā*; ce virāma étant figuré par un point très apparent accompagné d'un trait peu visible, A l'a pris pour un anusvāra se rapportant à l'*ā*. — Le çloka I, VII, 26 est suivi dans A d'un çloka évidemment mal placé; le sens indique qu'il faut le faire remonter de deux rangs (24); or dans B, ce çloka 24, d'abord oublié par le copiste,

a été ajouté par lui ou un reviseur contemporain (l'écriture est la même) dans la marge, et il est suivi du chiffre 2, ce qui signifie qu'il est à intercaler dans la deuxième ligne de la page, c'est-à-dire après 23; mais, dans le texte, le signe de renvoi a été placé par inadvertance dans la troisième ligne, après le çloka 26; A reproduit fidèlement cette erreur; il est difficile de trouver un meilleur indice que A est une copie de B.

S'il en fallait un surcroît de preuve, il nous serait fourni par la présence dans B, à partir de la feuille 9 (correspondant à A 11), de petits traits verticaux, d'une encre très ancienne, au-dessus et au-dessous des lignes, qui correspondent exactement à toutes les fins de page de A; le copiste de A marquait ainsi, avant de tourner sa feuille ou d'en prendre une nouvelle, le point de son modèle où il en restait.

Après ces constatations, ne faut-il pas laisser A complètement de côté, sauf pour combler les lacunes de B, dont la première feuille est perdue, dont quelques autres feuilles sont noircies, rongées, en partie illisibles? Ce serait imprudent. Il semble que pour les feuilles 1-11[1] (B 2-9) et à partir de la feuille 50 environ, le scribe ait consulté, quoique très accessoirement, un second modèle. On note quelques divergences, minimes il est vrai, et qui peuvent être, à la rigueur, des conjectures personnelles au scribe et généralement peu heureuses,

[1] Voir la note I, 1, 29.

dans des passages corrompus, mais qui peuvent aussi provenir d'une autre source. Je me suis donc décidé à donner toutes les leçons de A, aussi bien que de B, et même, mais tout à fait exceptionnellement, à suivre A contre B.

Somme toute, le texte de B ne serait pas encore excellent, s'il n'avait bénéficié du travail d'au moins deux reviseurs. Je désigne le premier par B². Il était en possession d'un bon manuscrit, car il a corrigé beaucoup d'erreurs de B¹ d'une manière très heureuse; son écriture est ancienne, de type népâlais, à peu près pareille à celle de B¹; mais cette revision est cependant postérieure à la copie A, car A coïncide avec B¹, non avec B². Le ou plutôt les seconds reviseurs sont plus modernes; je ne saurais dire s'ils avaient devant eux d'autres manuscrits ou si ce sont des lecteurs qui ont procédé par conjecture; leurs corrections m'ont paru sujettes à caution; il est impossible de distinguer toutes les mains; il est visible que le manuscrit a beaucoup servi.

En résumé je me représente ainsi la relation de nos diverses sources :

Archétype (en écriture gupta[1])

B B²

?

A B^n

[1] Pour ne pas surcharger cet article, j'exposerai ailleurs pourquoi j'estime que l'archétype de B était du type gupta.

III

CONTENU DU BṚHATKATHĀÇLOKASAṂGRAHA.

Le sujet du poème, annoncé au début du 4ᵉ sarga, après les 3 sargas d'introduction, est l'histoire de Naravāhanadatta, fils d'Udayana, empereur des Vidyādharas. C'est en somme le même que le sujet principal du Kathāsaritsāgara et de la Bṛhatkathāmañjarī. Mais la disposition des matières et, en grande partie, les matières mêmes sont tout autres. Il ne s'agit plus ici de légères différences dans l'ordre des livres, comme celles qu'on remarque entre le K. S. S et la B. K. M. qui, en dépit de leurs divergences, laissent aisément transparaître l'original commun. Nous avons affaire à un poème complètement différent; s'il a le même ancêtre que les deux autres, comme il me paraît certain, sa parenté avec eux ne peut s'exprimer que par un nombre considérable de degrés.

Il est beaucoup plus long : si toutes les parties ont le même développement que celle qui nous est restée, l'évaluation de Hara Prasád[1] me paraît juste. Naravāhanadatta annonce qu'il va raconter l'histoire de ses vingt-six mariages et de la conquête de son empire; or nous ne possédons guère que la sixième partie de la première moitié; le total ne devait pas comprendre moins de 50,000 çlokas.

[1] Voir supra p. 21.

Il est beaucoup plus simple. Autant qu'on peut fonder un jugement d'ensemble sur un court fragment, il ne se compose pas d'une collection de contes variés. Dans le K. S. S. et la B. K. M., l'histoire principale n'est qu'un fil ténu — souvent négligeable, destiné à lier tant bien que mal des collections disparates. Celles-ci n'ont le plus souvent qu'un rapport fort lointain avec leur cadre, quelquefois aucun : « Dis-nous qui te fit prendre patience quand Mānasavega eut enlevé la reine Madanamañcukā, et comment il fit pour te distraire. — C'est Gomukha; . . . il me raconta l'histoire suivante[1]. » Ci, un livre de contes qui n'avaient rien à faire avec le sujet. C'est d'une manière aussi dénuée d'artifice que sont introduits le Pañcatantra, la Vetālapañcaviṃçatikā, etc. . . Le roman de Naravāhanadatta est noyé dans des flots de hors-d'œuvre; Somadeva a bien choisi son titre en appelant son poème un « océan »; les « rivières » de sources les plus diverses y apportent leur tribut, mais dans cette masse prodigieuse il ne faut pas chercher d'autre unité que le goût et l'art du conteur.

Tout autre est le Bṛhatkathāçlokasaṃgraha : le souci de l'ordre et de la composition y est évident; le sujet y est exactement limité; sans doute les héros y écoutent des histoires, mais ce sont contes, sinon brefs, du moins étroitement liés à l'action et mieux fondus dans le récit. On ne risque guère d'oublier

[1] K. S. S., XVII, I, 6... 16.

le sujet essentiel, car ce sont les aventures propres des héros qui sont le plus développées. Défalquez du K. S. S. tous les hors-d'œuvre, y compris la légende de Guṇāḍhya et les livres II-III, qui sont une manière d'Udayanacarita, aisément détachable, il restera un squelette qui, assemblé autrement et mieux, plus complet et plus cohérent, est le bâti de notre poème.

Cela ne veut pas dire que tout conte accessoire en soit absent; mais, outre qu'ils sont mieux amenés, ils ne sont pas pris de toutes mains; on aura le plaisir d'en lire d'originaux, empreints d'une forte saveur populaire, abondants en détails de vie courante. Au risque d'étendre imprudemment à l'ouvrage entier un jugement fondé sur une si faible portion, je dirai que ce goût pour les *realia* me paraît être la marque distinctive de cette Bṛhatkathā.

Elle a une forte couleur locale; plus que le K. S. S. et la B. K. M., elle porte la marque de cette région de Kauçāmbī et du Pratiṣṭhāna où la tradition fait vivre Guṇāḍhya : Kauçāmbī, ses environs, ses jardins et ses fêtes sont familiers à l'auteur : non content d'en savoir les légendes, il connaît les lieux : la porte de Bhadravatī[1]; le square « des-peaux-d'antilopes » et son bassin aménagé pour les jeux où, sous l'œil effaré des gardiens, le jeune Udayana tombé du ciel joua à la *padmabhañjikā*[2]; ce « Bois-des-serpents, qui

[1] I, v, 324.

[2] I, v, 156. — Cf. Kāç. *ad* Pāṇini, II, 2, 17; III, 3, 109; VI, 2, 74 : *padmabhañjikā* est à ajouter à la série *uddālakapuṣpabhañjikā*, *çālabhañjikā*, *tālabhañjikā*; ce sont des noms de jeux chez les

ferait honte au paradis », où se déroule la belle yātrā qui donnera à Naravāhanadatta adolescent sa première occasion de connaître le monde et les manières galantes; l'auteur note les distances et décrit l'itinéraire : la grand'rue, la route, la Yamunā qu'on traverse en bac, le temple, la forêt, et, sur le bord de la rivière, les bancs de sable déserts où les jeunes gens cherchent, pour les interpréter malicieusement, les traces de pas laissés par les coureurs de bonnes fortunes[1]. Si l'histoire est fantastique, le cadre a quelque réalité.

La langue est simple, généralement tout unie et quelquefois un peu plate, mais en somme de très bonne qualité, maniée par un auteur qui en sait les ressources; il a peu le goût des artifices et ne cherche pas à faire montre de virtuosité; de temps à autre, il se permet une petite description un peu maniérée, juste ce qu'il faut pour donner à l'œuvre une allure littéraire; puis vite le récit reprend : « Foin de l'occasion de vous faire désirer mon histoire! Si je voulais achever la description, jamais le conte ne serait conté[2]! »

En somme l'ouvrage est estimable et se lira sans ennui. Est-il un portrait plus fidèle de la Bṛhatkathā

peuples de l'Est (*prācāṃ krīḍāyām* P. vi, 2, 74). On trouvera dans le Bṛhatkathāçlokasaṃgraha un assez grand nombre de mots qui n'étaient jusqu'ici attestés que par les scholiastes de Pāṇini ou les lexicographes, et plus d'une fois on notera la sûreté d'information de Pāṇini.

[1] I, VIII.

[2] I, IV, 15... 17.

IMPRIMERIE NATIONALE.

de Guṇâḍhya que le Kathâsaritsâgara et la Bṛhatkathâmañjarī? Je m'expliquerai ultérieurement sur cette question. Mais il est dès maintenant certain qu'il devient une pièce essentielle dans le procès de la Bṛhatkathā. L'étude de sa composition, comparée avec celle du K. S. S. et de la B. K. M., fera apparaître dans ces deux versions de graves étrangetés qui en décèlent à mes yeux l'origine composite. Je ne m'inscris pas en faux contre les affirmations de Somadeva et j'admets la fidélité dont il se targue; mais je pense qu'il travaillait sur un Guṇâḍhya déjà transformé, quoique encore rédigé en paiçâcī, à la fois réduit et amplifié, amputé d'une grande partie de son texte primitif et augmenté d'une masse de hors-d'œuvre, devenu le réceptacle de tout ce qu'on connaissait de contes célèbres. Les mœurs littéraires de l'Inde ne s'opposent nullement à ce qu'on ait continué d'inscrire le nom de Guṇâḍhya sur une compilation postérieure, souvent remaniée peut-être, mais dont son œuvre formait toujours le cadre.

IV

Je donne ci-dessous le texte et la traduction du premier sarga; il n'est pas le meilleur, mais je n'aurais pu en donner un autre qu'en le faisant précéder d'une analyse détaillée qui serait sans utilité, en raison de la publication prochaine de l'ensemble. Sont en italique toutes les syllabes restituées ou corrigées par conjecture.

BṚHATKATHĀÇLOKASAṂGRAHA.

I

oṃ namo Vighnāntakāya ‖
mahākhātā mahāsālā pury asty Ujjayanīti yā |
mahāmbodhimahāçailamekhaleva mahāmahī ‖ 1 ‖
prāsādād yatra paçyantaḥ saṃtatān haimarājatān |
merukailāsakūṭebhyaḥ spṛhayanti na nāgarāḥ ‖ 2 ‖
vedamaurvīvipañcīnāṃ dhvanayaḥ pratimandiram |
yatra saṃnipatanto'pi na bādhante parasparam ‖ 3 ‖
kṛtaṃ varṇanayā tasyā yasyāṃ satataṃ āsate |
mahākālaprabhṛtayas tyaktvā çivapuraṃ gaṇāḥ ‖ 4 ‖
tasyām āsīn Mahāseno mahāsenaḥ kṣitīçvaraḥ |
yasya devīsahasrāṇi ṣoḍaça çrīpater iva ‖ 5 ‖
ciraṃ pālayatas tasya prajāḥ çāstroktakāriṇaḥ |
Pālako Gopālaç ceti sutau jātau guṇāmbudhī ‖ 6 ‖

La premiere feuille étant perdue, B *commence à* 13... prāṃçor. — namah A. — 2. prāsādāt A. — santatānahaimarājyatān A. — 3. vipañcāndvanayaḥ A. — 4. satanam A. — 6. kārinaḥ | gopalaç A.

1-4. La description d'Ujjayinī ressemble assez à celle qui se trouve dans *K.S.S.* VI, 1, 135-137.

1. Ujjayanī : cf. *Gaṇ.* 124, 43 *ad Pāṇ.* IV, 2, 127 *et* 206, 16 *ad Pāṇ.* IV, 2, 82 (Ujjayinī *Kāçikā*).

Mahā° : cf. purīṃ... sumahāçālamekhalā *R. Gorr.* I, 5, 12 (mahatīṃ sālamekhalām *éd. Bombay*).

2. Haimarājatān : je sous-entends kūṭān.

4. Kṛtaṃ varṇanayā : cf. kṛtaṃ girā (= varṇanayā *Mall.*) *Ragh.* XI, 41.

bṛhaspatisamaç cāsya mantrī Bharatarohakaḥ |
Rohantakaḥ Surohaç ca tasyāstāṃ tatsamau sutau || 7 ||

narendramantriputrāṇāṃ caturvidyārthavedinām |
prayogeṣu ca dakṣāṇāṃ yānti sma divasāḥ sukham || 8 ||

atha gāṃ pālayām āsa Gopālaḥ pitṛpālitām |
Pālako 'pi yavīyastvād yauvarājyam apālayat || 9 ||

mantriputrau tu mantritvam atha bhūmir naveçvarā |
navamantrikṛtārakṣā jāyate sma punar navā || 10 ||

gajarājam atho rājā dānarājivirājitam |
adhiṣṭhāya jagatsāraṃ nirjagāma bahiḥ puraḥ || 11 ||

taddarçanāçayā yātam anekaṃ nṛkadambakam |
bibhyad vyāḍād gajāt tasmād itaç cetaç ca vidrutam || 12 ||

kanyakānyatamā tatra gṛhyamānātha hastinā |
prāṃçuprākārataḥ prāṃçor agamyāṃ parikhām agāt || 13 ||

khātapātavyathājātasaṃjñānā sā kṣaṇaṃ tataḥ |
taṭasthā hastipṛṣṭhasthaṃ sābhāṣata ruṣā nṛpam || 14 ||

avadhyam avadhīr yas tvaṃ pitaraṃ tasya kiṃ mayā |
adhītavedaṃ yo hanti brāhmaṇaṃ tasya ke mṛgāḥ || 15 ||

7. samāç A; tatsamo A. — 9. apālayata A. — 10. putro A. — 13. prāṃsu A; agīt A. — 15. veda A.

11. Jagatsāram : je conserve cette expression bizarre en la rapportant à gajarājam; mais je serais plus tenté d'y voir l'indication de l'endroit vers lequel se dirige le roi.

iti kanyāvacaḥ çrutvā duḥçravam çvapacair api |
citteṣu bhinnahṛdayaḥ praviveça niveçanam ‖ 16 ‖
atipravāhya duḥkhena dinaçeṣam samāsamam |
janavādopalambhāya pradoṣe niryayau gṛhāt ‖ 17 ‖
kālakambalasaṃvītaḥ sāsicarmāsiputrikaḥ |
samantāgadasaṃnāhaḥ saṃcacāra çanaiḥ çanaiḥ ‖ 18 ‖
atha çuçrāva kasmiṃç cid devatāyatane dhvanim |
abhisārikayā sārdhaṃ bhāṣamānasya kāminaḥ ‖ 19 ‖
hataṃ muṣṭibhir ākāçaṃ tuṣāṇāṃ kaṇḍanaṃ kṛtam |
mayā yena tvayā sārdhaṃ baddhā prītir abuddhinā ‖ 20 ‖
iyam etāvatī velā khidyamānena yāpitā |
mayā tvaṃ tu gṛhād eva na niryāsi pativratā ‖ 21 ‖
kaumāraḥ subhago bhartā yadi nāma tava priyaḥ |
khalīkṛtaiḥ kim asmābhir vṛtheva kulaputrakaiḥ ‖ 22 ‖

16. çcapacer A; pariveça A. — 17. vāhyacaduḥkhena. — 18. sanaiḥ. — 19. kasmiṃddevatā- B[1]; devatāyane A. — 22. khalīkṛteḥ A; putraitrakaiḥ B.

16. Çvapacair : la construction de duḥçravam avec un instrumental n'a rien de plus extraordinaire que celle de duṣprāpam; cf. çṛṅgaṃ çrīman mahac caiva duṣprāpaṃ çakunair api *R. Gorr.* VI, 15, 21; et la même construction avec dustara- (prākṛtaiḥ) *R. Gorr.* V, 86, 5.

18. Samantāgadasaṃnāhaḥ : le sens adopté est le plus vraisemblable; cependant on pourrait songer pour agada au sens de « simples » en se référant aux détails donnés *infra* I, IX, 63 sq., sur les simples qui doivent faire partie de l'équipement; ce sens de agada se justifierait par *Manu* VII, 218 : viṣaghnair agadaiç (= auṣadhaiḥ *Kull.*) cāsya sarvadravyāṇi yojayet.

20. Baddhā prītir : cf. na babandha ratiṃ kva cit *K.S.S.* I, 3, 29.

22. Khalīkṛtaiḥ : cf. kuṭṭanyā prasahya sa khalīkṛtaḥ *K.S.S.* I, 12, 106. — khalīkāra *ibidem* 175, *infra* I, II, 66 et *P.W.* s. u.

evamādi tataḥ çrutvā sā pragalbhābhisārikā |
vihasya viṭam āha sma tvādr̥çā hi hatatrapāḥ ‖ 23 ‖
na nu cittaṃ mayārādhyaṃ tasyāpi bhavataḥ kr̥te |
na hi bhartr̥̄n aviçvāsya ramante kulaṭā viṭaiḥ ‖ 24 ‖
atha *nirmakṣi*kaṃ bhadra madhu pātuṃ manorathaḥ |
jahi ghātaya vā taṃ me patiṃ ni*tyā*pramādinam ‖ 25 ‖
atha pā*pād* asi trastaḥ sphuṭaṃ nāhaṃ tava priyā |
na nu durvārarāgāndhaḥ sutāṃ yāti Prajāpatiḥ ‖ 26 ‖
atha vālaṃ vicāreṇa Gopā*laṃ* kiṃ na paçyasi |
yena rājyasukhāndhena prajāpālaḥ pitā hataḥ ‖ 27 ‖
suduḥçravam idaṃ çrutvā Gopālo durvacaṃ vacaḥ |
gacchann anyatra çuçrāva dhvaniṃ viprasya jalpataḥ ‖ 28 ‖
ayi brāhmaṇi jāga*rṣi* nandini krandate çiçu*ḥ* |
tvaritaṃ *dayite* dehi stanyaṃ kaṇṭho 'sya mā çuṣat ‖ 29 ‖

23. pralbhābhisārikā A prāgalbhā- B. — trayāḥ A. — 24. kr̥to B; bhartr̥̄taviçvāsya A. — 25. nirmākṣakaṃ A nirmā.. B (*déchirure*); jahi... trastaḥ *lacune dans* B (*déchirure*); nitya- A. — 26. pāpad A. — 27. atha ... kin *lacune dans* B (*déchirure*); gopāla A. — 28. prajāpāla... midaṃ *lacune dans* B (*déchirure*); golo A; gacchanta- A; suçrāva B. — 29. ayibrā...ndate *lacune dans* B (*déchirure*); jāgarthi A; çiçutadehistanyaṅkaṇṭhosyamāsuṣat (tadehistanya *sur un grattage; les 3 premiers caractères grattés impar-*

25. Nityāpramādinam : j'ai hasardé la correction, le texte n'étant donné ici que par A; nitya- pourrait se défendre : « (Il est facile de le tuer car) il n'est jamais sur ses gardes. »
25-26. Atha = yadi : cf. *R.* II, 60, 3.

iti çrutvā giram bhartur vinidrā brāhmaṇī sutam |
pitṛghâtin mriyasveti nirdayam nirabhartsayat || 30 ||

āḥ pāpe kim asaṃbaddham pitṛghātinn iti tvayā |
bālo 'yaṃ ukta ity enāṃ brāhmaṇaḥ kupito 'bravīt || 31 ||

kiṃ āryaputra putreṇa yadā rājñā pitā hataḥ |
çrutismṛtividety etad uvāca brāhmaṇī patim || 32 ||

çrutvaivamādi kaulīnaṃ praviçyāntaḥpuraṃ nṛpaḥ |
anayat kṣaṇadāçeṣam asaṃmīlitalocanaḥ || 33 ||

atha gāḍhāndhakārāyāṃ velāyāṃ mantriṇau rahaḥ |
apṛcchat ko 'yaṃ asmāsu pravādaḥ kathyatām iti || 34 ||

tatas tāv ūcatus *tra*stau saṃtrāsaṃ nṛpacoditau |
kaulīnahetuçrutaye cittaṃ tavāvadhīyatām || 35 ||

faitement paraissent être tvaritaṃ) A çiçutedehistanyaṅkanthosyamāçuṣat B; *en haut de la page*, B[2] *a ajouté des caractères dont les 2 premiers sont entiers*, tvari (*à la rigueur* tvama), *le 3e affleure une déchirure mais se lit suffisamment*, taṃ; *les suivants ont disparu dans la déchirure, mais il reste encore l'extrême bord inférieur de 3 caractères dont le premier paraît être* da; *dans le texte il semble y avoir un signe de renvoi après* çiçu *et après* stanya (? *la feuille est noircie*); A *semble avoir hésité entre* B[1], *évidemment incomplet, et un autre modèle où le pada, peut-être incorrect, commençait par* tvaritaṃ, *puis s'être décidé pour* B[1]. — 30. mriyaçceti A; nirabhatsayat A nirbhartsayat B nirarbhartsayat B[2]. — 32. itismṛti A. — 33. praviçyatiḥpuraṃ; anayata. — 35. ūcatutrastau.

35. Saṃtrāse nṛpacoditau : pour la construction, cf. *Whitney*, *S. G.*, 1316.

sugṛhītābhidhānasya Pradyotasya pitus tava |
āsann avyabhicāriṇy ariṣṭāny aṣṭau mumūrṣataḥ || 36 ||
uddhārye dhavale keçe pramādāt kṛṣṇa uddhṛte |
uddhartāraṃ mahīpālaḥ kartayām āsa nāpitam || 37 ||
bhuñjānena ca pāṣāṇe daçanāgreṇa khaṇḍite |
kulakramāgato vṛddhaḥ sūpakā*raḥ* pramāpitaḥ || 38 ||
prakṛter viparītatvaṃ jānann apy evamādibhiḥ |
prabho vidher vidheyatvād brāhmaṇān apy abādhata || 39 ||
bhartur īdṛçi vṛttānte mantrī tasyāvayoḥ pitā |
adṛṣṭabhartṛvyasanaḥ pūrvam evāgamad divam || 40 ||
çrutamantrivināças tu sa rājā rājayakṣmaṇā |
guruçokasahāyena sahasaivābhyabhūyata || 41 ||

36. tavaḥ. — 38. kāram.

36. Pradyota désigne Mahāsena; de même *infra* I, II, 49; dans le *K.S.S.* et la *B.K.M.*, le nom de Pradyota est réservé au roi du Magadha, père de Padmāvatī.

Sugṛhītābhidhānasya : comme sugṛhītanāman; formule de respect employée le plus souvent pour mentionner un ancêtre décédé; elle implique bénédiction pour le mort et les vivants. V. *S. Lévi*, *J. As.*, 1902, I, p. 100 sq., et *Ind. Ant.* 1904 (XXXIII), p. 163 sq.

Ariṣṭāny aṣṭau : je traduis *huit* et non *les huit* car je n'ai trouvé nulle part qu'ils soient réduits à ce nombre.

36 sq. : les traits de férocité attribués à Mahāsena, et ceux qui seront rapportés *infra* I, II, justifient le surnom de caṇḍa- qu'il porte sans qu'on nous dise pourquoi, constamment dans le *K.S.S.* et souvent dans la *B.K.M.*.

37. Kartayām āsa : inconnu en ce sens réservé à anu- et avakart-.

39. Viparītatvam = viparitatā « le fait (pour ses sujets prakṛteḥ) de lui devenir hostiles ».

41. La mort de Mahāsena est mentionnée, *K.S.S.* XVI, 1, 55-56; *B.K.M.* XVIII, 30-31, dans le récit des faits qui ont précédé la

tatas tāte divaṃ yāte yātukāme ca bhūpatau |
prajāsu ca viraktāsu jātau svaḥ kiṃkriyākulau || 42 ||
prāptakālam idaṃ çreya iti buddhvā prasāritam |
kaulīnam idam avābhyāṃ saparyantesv Avantiṣu || 43 ||
krodhabādhitabodhatvād bādhamānaṃ nijāḥ prajāḥ |
bandhayām āsa rājānaṃ rājaputraḥ priyaprajaḥ || 44 ||
çṛṅkhalātantracaraṇaḥ svatantrād bhraṃçitaḥ padāt |
sukhasya mahato dadhyau sa rājendro gajendravat || 45 ||
cintāmuṣitanidratvād āhāravirahena ca |
sa kṣapāḥ kṣapayan kṣīṇaḥ saṃvatsaraçatāyatāḥ || 46 ||
putreṇaivamavastho 'pi prajāpriyacikīrṣuṇā |
na mukta eva muktaç ca yāvat prāṇaiḥ priyair iti || 47 ||
nidānam idam etasya kaulīnasya vigarhitam |
itarad vādhunā devaḥ prabhur ity atha bhūpatiḥ || 48 ||

42. tātreA. — 43. budhvā. — 45. tatra; bhraçitaḥ A. — 46. kṣayāḥ A. — 47. putraiṇaivam; cikīṣuṇya A.

mort d'Udayana, sans aucune des circonstances rapportées ici. Dans *K.S.S.* et *B.K.M.*, Aṅgāravatī meurt avec son mari; ici elle reste vivante, comme on le verra *infra* I, III.

46. Dadhyau : Sur le génitif avec dhyā- cf. *Speijer*, *S.S.*, 120 d, 121. Le génitif se trouve avec les verbes signifiant désirer, se souvenir de, penser à (*Pāṇ.* II, 3, 52); cette construction est développée en védique; *Speijer* doute — à tort d'après le présent exemple — qu'il en existe en classique des exemples avec d'autres verbes que smar-.

adhomukhaḥ kṣaṇaṃ sthitvā talāhatamahītalaḥ
dṛṣṭvā ca sāsram ākāçam anātha idam abravīt ‖ 49 ‖
tulyau Çukrabṛhaspatyor yuvāṃ muktvā suhṛttamau |
anapāyam upāyaṃ kaḥ prayuñjītaitam īdṛçam ‖ 50 ‖
kiṃ tu sattvavatām eṣa çaṅkāçūnyadhiyāṃ kramaḥ |
dṛṣṭādṛṣṭabhayagrastacetasāṃ na tu mādṛçām ‖ 51 ‖
tasmāt pālayataṃ bhadrau Pālakaṃ pālakaṃ bhuvaḥ |
idaṃ tv alīkakaulīnaṃ açakto 'ham upekṣitum ‖ 52 ‖
tasyaivaṃ bhāṣamānasya vrīḍādhomukhamantriṇaḥ |
kūjan prakāçayām āsa kṣīṇāṃ tāmraçikhaḥ kṣapām ‖ 53 ‖
atha çuçruvire vācaḥ sūtamāgadhabandinām |
yaçodhavalitānantadigantodbudhyatām iti ‖ 54 ‖
dīnadīnaṃ tad ākarṇya karṇaradāṇam apriyaṃ |
pidhāya pārthivaḥ karṇāv uttamāṅgam akampayat ‖ 55 ‖
sa cāvocat pratīhārīṃ nirvāryantām amī mama |
kṣate kṣārāvasekena kiṃ phalaṃ bhavatām iti ‖ 56 ‖
āsīc cāsyātha vā dhiṅ mām evam ātmāpavādinam |
na nu praçasyam ātmānaṃ nāham arhāmi ninditum ‖ 57 ‖

49. mukha. — 51. satvavatām. — 52. pālayanam A. — 53. kūjana (jana *sur un grattage* A); tāmraçiçaḥ A. — 57. ahāmi A.

53. Tāmraçikhaḥ (mot nouveau) = tāmraçikhin attesté uniquement par *Jaṭādhara*.

niryantraṇavihāre na cirajīvini rājani |
rājaputreṇa laḍitaṃ kenānyena yathā mayā ‖ 58 ‖
samucchinnadurucchedabāhyābhyantaravairiṇā |
varṇāçramāḥ svadharmebhyaḥ kiṃ vā vicalitā mayā ‖ 59 ‖
avantivardhanasamo nijāhāryaguṇākaraḥ |
putraḥ puṃnarakāt trātā kasyānyasya yathā mama ‖ 60 ‖
atha vāstām idaṃ sarvam ekenaivāsmi vardhitaḥ |
Naravāhanadevena jāmātrā cakravartinā ‖ 61 ‖
eka eva tu me nāsīd guṇaḥ so 'py ayam āgataḥ |
prasādān mantrivṛṣayor yat tapovanasevanam ‖ 62 ‖
iti niṣkampasaṃkalpaç codayām āsa mantriṇau |
sasiṃhāsanam āsthānaṃ maṇḍape dīyatām iti ‖ 63 ‖
tayos tu gatayoḥ keçān vāpayitvā savalkalaḥ |
kamaṇḍalusanāthaç ca bhūpālo niryayau gṛhāt ‖ 64 ‖

58. jīvina A. — 59. varṇṇāsramāḥ; kivā A. — 62. prasādāta; vṛṣayo. — 64. gatayo; bhūpālau.

58. Laḍitam : laḍ *Dhātupāṭha* I, 381 laḍa vilāse; laḍitam = lalitam *Mahāvyutpatti*.

60. Nijāhāryaguṇākaraḥ : la platitude et la composition étrange de cette expression me suggèrent des doutes sur la pureté du texte ou sur le sens que je me suis vu contraint d'adopter; il semble qu'il y ait un jeu de mots sur guṇa.

61. La seule allusion que j'aie jusqu'ici rencontrée à ce fait se trouve *infra* I, III, 107 : Naravāhanadatta, le cakravartin, avec ses femmes, salue les ṛṣis et «son beau-père» qui, dans la circonstance, ne peut être que Pālaka; *K.S.S.* et *B.K.M.* sont muets sur ce point. C'est le seul passage de notre texte où le nom du cakravartin soit Naravāhana (toujours Naravāhanadatta, comme dans *K.S.S.*; les deux formes alternent dans *B.K.M.*). On pourrait à la rigueur admettre un autre sens : «j'ai été gratifié... par Naravāhana (= Kuvera) d'un gendre qui est cakravartin».

viṣādavipulākṣeṇa vakṣonikṣiptapāṇinā |
dṛçyamāno 'varodhena viveçāsthānamaṇḍapam || 65 ||
trāsamlānakapolena dṛṣṭaḥ pṛthulacakṣuṣā |
Pālakenābravīt *taṃ* ca sthita eva sthi*ta*sthitim || 66 ||
prasādāt tāta tātasya vatsarājasya ca tvayā |
buddheḥ svasyāç ca çuddhāyāḥ kiṃ nā*ma* na parīkṣitam || 67 ||
ato 'nuçāsitāraṃ tvām anuçāsati bāliçāḥ |
yena loke *ta* ucyante viyātāḥ pitṛçikṣakāḥ || 68 ||
etāva*t tu* mayā vācyaṃ pitryaṃ siṃhāsanaṃ tvayā |
varṇā*çra*maparitrārtham idam adhyāsyatām iti || 69 ||
tac cāva*çyam* anuṣṭheyam asmākīnaṃ vacas tvayā |
mādṛçāṃ hi na vākyāni vimṛṣanti bhavādṛçāḥ || 70 ||
itīdaṃ Pālakaḥ çrutvā sthitvā cādhomukhaḥ kṣaṇam |
uttaraṃ cintayām āsa nā*sā*grāhitalocanaḥ || 71 ||

65. pāninā A; dṛçyamānevirodhena A. — 66. cakṣuṣāḥ A; pālakenābravītañca; sthitaṃ. — 67. prāsādāt AB[1], kinnāmena. — 68. lokena. — 69. etāvantu A etāvaṃtu B[1] -vatu B[2]; vācya A; varṇāsrama. — 70. taccāvasyam; nāçāgrāhita.

67. Allusion au séjour d'Udayana (Vatsarāja) prisonnier à la cour de Mahāsena; l'aventure est assez connue.

69. Paritrā : mot nouveau, d'ailleurs régulier.

70. Asmākīnam : *Pāṇ.* enseigne āsmākīna (IV, 3, 1, 2); idem *Vopadeva*, 7, 22.

71. Nāsāgrāhitalocanaḥ : nāçā- pourrait s'entendre «désespoir», mais il n'y a aucun exemple d'un composé analogue avec -āgrāhita-; la correction de çā en sā est insignifiante; outre que le sens obtenu va bien avec le contexte (Pālaka est adhomukhaḥ), l'expression se retrouve en d'autres passages de notre texte, sous la forme nāsā-;

kṛtakṛtrimaroṣas tu rājā Pālakam abravīt |
bhoḥ siṃhāsanam āroha kiṃ tavottaracintayā || 72 ||
kiṃ cottaraçatenāpi tvayāhaṃ sopapattinā |
vegaḥ prāvṛṣi Çoṇasya caraṇeneva durdharaḥ || 73 ||
iti dvijātayaḥ çrutvā purohitapuraḥsarāḥ |
viṣādagadgadagiraḥ prasṛjyāçru babhāṣire || 74 ||
Pālakas te niyojyatvād ājñāṃ mā sma vicārayat |
tvanniyogān niyoktāraḥ kasmād vayam udāsmahe || 75 ||
dhriyamāṇe prajāpāle jyeṣṭhabhrātari Pālakaḥ |
mṛgendrāsanam ārohan khaṭvārūḍho bhaven na nu || 76 ||

72. siṃhāsanamahāroha A. — 73. çonasya. — 74. puraḥsarā A; prasṛjyāsru B. — 75. ājñā(jñaṃ B) māsmavicārayata. — 76. jyeṣṭa A; ārohana.

l'un d'entre eux est décisif : tūṣṇīṃbhūtā kṣaṇaṃ dṛṣṭiṃ nāsāgre niçcalām adhāt (I, x, 120).

73. Vegaḥ...çoṇasya : cf. çoṇa ivottaraṃgaḥ, *Ragh.* VII, 36; la Sone, quelquefois à sec pendant la sécheresse, roule jusqu'à 50,000 mètres cubes à la seconde pendant la saison des pluies.

76. Khaṭvāruḍho : Ce mot n'était pas jusqu'ici attesté dans les textes; le sens que lui donnent les dictionnaires «qui se conduit incongrûment» est trop vague. La traduction que j'ai adoptée m'est inspirée par *Patañjali* (ad *Pāṇ*, II, 1, 26, khaṭvā kṣepe) : khaṭvārūḍho jālmaḥ | kṣepa ity ucyate kaḥ kṣepo nāma adhītya snātvā gurubhir anujñātena khaṭvārodhavyā | ya idānīm ito 'nyathā karoti sa ucyate khaṭvārūḍho 'yaṃ jālmaḥ | nātivratavān iti. C'est le mauvais élève qui trouve toujours qu'il est assez tard pour quitter le travail et aller se coucher, le contraire de l'élève zélé; ce sera l'homme qui ignore les çāstras parce qu'il a été paresseux dans sa jeunesse; si Pālaka montait sur le trône, on le traiterait à juste titre de khaṭvārūḍha; il pécherait, non par ambition, puisqu'il ne tient pas au pouvoir, mais par ignorance. Il est superflu de

rājyāgnim ādadhad vāpi tvayi varṣaçatāyuṣi |
parivettāram ātmānam ayaṃ manyeta ninditam ‖ 77 ‖
tasmād asmān nivartasva saṃkalpād atibhīṣaṇāt |
çokajāny açruvāriṇi bhavantv ānandajāni naḥ ‖ 78 ‖
baddhāñjalir athovāca kiṃcinnamitakandharaḥ |
alaṃ vaḥ pīḍayitvā māṃ vacobhir iti pārthivaḥ ‖ 79 ‖
mayāyam abhyanujñāto rakṣaṇe ca kṣamaḥ kṣiteḥ |
khaṭvārūḍho na bhavitā ninditaḥ çaddavedibhiḥ ‖ 80 ‖
asamarthe ca rājyāgneḥ pālane patite mayi |
parivettāpi naivāyaṃ bhaviṣyati narādhipaḥ ‖ 81 ‖.

77. çanāyusi A çatāyusi B. — 78 .bhavatvā-. — 80. mayāyamabhya- *sic* B *sur grattage* mayāmayabhyanujñāto A. — 81. rāgne A rājyāgne B.

faire remarquer la saveur vulgaire de l'expression ; le fait que Pāṇini lui consacre un sûtra montre combien est vivante la langue qu'il enseigne.

77. Rājyagnim ici et 81 paraît avoir un sens purement symbolique ; cependant il peut s'agir aussi du feu établi dans le hall, devant le palais, où le roi, par la main du purohita accomplit les rites incombant à sa fonction et destinés à assurer le succès d'une campagne, à attirer la malechance sur l'ennemi, etc. (cf. *Apast.* II, 10, 25, 4, 7 ; *Gaut.* XI, 17).

80. Je traduis en ponctuant après bhavitā. On pourrait traduire : «il ne sera pas blâmé comme étant un *khaṭvārūḍha* par les *çabdavedins*» ; mais, outre que ce serait plat, on serait embarrassé pour donner à çabdavedibhiḥ un sens acceptable (à moins qu'on y veuille voir «les gens habiles à imposer des sobriquets !») ; çabdavidyā est la grammaire, un çabdavedin doit être un grammairien ; je ne crois pas trop m'aventurer en donnant ici au mot un sens défavorable «ceux qui jugent les choses d'après la lettre des çāstras» ; I, VII, 75 on se moquera des «sots dont l'esprit est prisonnier de la lettre» (pustakavinyastagranthabaddhāndhabuddhayaḥ) qui ne sont que «de la fausse monnaie de conseillers» (kūṭamantriṇaḥ).

yac cāpi pihitāḥ karṇā ākarṇya patitadhvanim |
prajābhis tac ca na mṛṣā mayā hi nihataḥ pitā || 82 ||
tad idaṃ pātakaṃ kṛtvā yuṣmatpīḍāpraçāntaye |
prāyaçcittaṃ vrajan kartuṃ na nivāryo 'smi kena cit || 83 ||
mayā cātyaktadharmeṇa yat prajānāṃ kṛte kṛtam |
tasya pratyupakārāya Pālakaḥ pālyatām ayaṃ || 84 ||
itīdaṃ prakṛtīr uktvā Pālakaṃ punar abravīt |
Avantivardhanaṃ putraṃ matprītyā pālayer iti || 85 ||
vilakṣahasitaṃ kṛtvā Gopālaṃ Pālako 'bravīt |
Avantivardhano rājā rājan kasmān na jāyatām || 86 ||
satsu bhrātṛṣu bhūpāla guṇavatsv api bhūbhujaḥ ||
nikṣiptavantaḥ çrūyante putreṣv eva guruṃ dhuram || 87 ||
Gopālas tam athovāca bhaviṣyati yuvā yadā |
tvaṃ ca vṛddhas tadā yuktaṃ svayaṃ eva kariṣyasi || 88 ||
evaṃ niruttarāḥ kṛtvā prakṛtīs tāḥ sapālakāḥ |
sarvatīrthāmbukalaçair abhyasiñcat sa Pālakaṃ || 89 ||
āropya caināṃ tvaritaṃ siṃhāsanam udaṅmukhaḥ |
nirjagāma purāt svasmād ekarātroṣito yathā || 90 ||

82. nihitaḥ A; pitāḥ. — 84. mayācātyakta AB[a] mayātyakta B[1]. — 85. pālayedibhiḥ A pālayediti B (*cf.* I, II, 89, *où les mêmes mots sont repris avec* palayer iti). — 86. vitakṣa A. — 87. puram A. — 89. kalaçer A; asiñcansa A. — 90. tvaritaḥ B[1].

83. Yuṣmatpīḍā : Il s'agit, je pense, des conséquences funestes qu'aurait pour le peuple la présence d'un roi criminel.

84. Atyaktadharmeṇa... kṛtam = l'expiation qu'il s'impose, conformément aux çāstras (?).

atha rājani kānanāvṛ*te* puraṃ āspanditalokalocanām |
nibhṛtaçvasitāmayadhvaniṃ mṛtakalpāṃ praviveça Pālakaḥ ‖ 91 ‖

Bbṛhakathāyāṃ çlokasaṃgrahe prathamaḥ sargaḥ ‖ 1 ‖

91. kānanāvṛtte; āspandita AB'' aspandita B'; svasitā; *dans* B, *avant* bṛhatkathāyāṃ, *une main postérieure a noté un renvoi et ajouté en marge 10 caractères qui ont été ensuite effacés incomplètement, mais restent illisibles.*

91. Vṛte : ◡ —; la correction est nécessaire pour rétablir le mètre (vaitālīya).

BṚHATKATHĀÇLOKASAṂGRAHA.

Oṃ! Hommage à Celui qui détruit les obstacles!

Livre Premier.

I

PREMIER CHAPITRE DE L'INTRODUCTION.

(1-4) Il est une ville, Ujjayanī, ceinte de fossés immenses comme les mers, de murailles immenses comme les monts qui ceignent la Terre immense. Là, de leur terrasse contemplant les chaînes de

clochetons d'or et d'argent, les citadins n'ont pas à envier les pics du Meru et du Kailāsa. Védas, cordes d'arcs et luths s'entendent dans chaque maison et, par leur assemblage, pourtant, ne se font pas tort mutuellement. Trêve à la description : c'est là qu'en tout temps, à la suite de Mahākāla, siègent les Gaṇas, ayant délaissé la ville de Çiva.

(5-10) C'est dans cette ville que vécut Mahāsena, puissant roi qui avait seize mille femmes, comme l'Époux de Çrī. Longtemps il gouverna un peuple obéissant aux lois des çāstras; deux fils lui étaient nés, Gopāla et Pālaka, océans de vertus; son ministre Bharatarohaka, pareil à Bṛhaspati, avait aussi deux fils, pareils à lui-même, Rohantaka et Suroha. Le roi, le ministre et leurs enfants, versés dans la quadruple science et adroits dans la pratique, coulèrent des jours heureux. Puis Gopāla gouverna la terre qu'avait gouvernée son père; Pālaka, étant le cadet, prit le titre de prince héritier, les fils du ministre les fonctions de ministres; et le royaume, pourvu d'un nouveau maître, gardé par de nouveaux ministres, sembla renaître, rénové.

(11-16) Or le roi, monté sur un grand éléphant, élite des êtres, sur qui brillaient les raies du mada, sortit de la ville. Pour le voir était accourue une foule nombreuse; la peur de cet éléphant sauvage la fit se disperser en tous sens. Mais il y eut une jeune fille atteinte par lui; de la haute muraille elle se jeta dans le fossé, inaccessible à l'animal, si haut qu'il fût; à la suite de cette chute douloureuse la

IMPRIMERIE NATIONALE.

présence d'esprit lui revint sur-le-champ; dressée sur le revers du fossé, elle cria avec rage au roi sur le dos de son éléphant : « Toi qui as tué ton père, tête inviolable, pour combien me comptes-tu? Pour qui tue un savant brâhmane, combien comptent les gazelles? » Ces paroles de la jeune fille, blessantes même pour des mangeurs-de-chiens, déchirèrent le cœur du roi; en proie à ses pensées il rentra dans son palais.

(17-27) Il y traîna dans le chagrin le reste du jour aussi lent qu'une année. Pour recueillir les bruits publics, à la brune il sortit de chez lui : un manteau noir autour du corps, avec épée, bouclier et poignard, équipement complet sauf la massue, il se promena à petits pas. Or il entendit en certain sanctuaire la voix d'un amant causant avec une gourgandine : « J'ai frappé du poing le vide, battu de la balle, quand j'ai mis mon plaisir en toi, sot que je suis! Voilà une grande heure que je passe à me tourmenter! Mais toi, tu ne sors seulement pas de chez toi — par devoir conjugal! Voilà un mari chanceux! Si tu l'aimes, qu'as-tu besoin de nous, pour nous maltraiter? On disait que ce n'est pas la peine d'être fils de famille! » Il continua sur ce ton; alors l'effrontée éclata de rire et dit au galant : « Les hommes comme toi, vraiment, ont un aplomb! Ne devais-je pas me prêter à sa fantaisie, dans ton propre intérêt? Ce n'est pas sans avoir donné confiance aux maris que les infidèles s'amusent avec les galants! Après tout, mon cher, tu veux boire le

miel sans mouches? Tue ou fais tuer ce mari toujours assidu. Tu as peur du crime? Évidemment tu ne m'aimes pas! Vois : une passion invincible l'enivre : Prajāpati possède sa fille; sans aller plus loin, ne vois-tu pas Gopāla? L'appétit du pouvoir l'enivrait : il a tué son père! »

(28-33) Entendant ces mots affreux, si blessants pour ses oreilles, Gopāla s'enfuit. Ailleurs il entendit un prêtre qui parlait : « Eh femme! Veilles-tu sur l'enfant? Le petit crie; vite, ma chère, donne-lui le sein; qu'il n'ait pas le gosier sec! » A la voix du mari, la femme éveillée gourmanda violemment son fils : « Meurs donc, parricide! — Ah, méchante! A quoi rime cela? Tu as appelé ce petit parricide? », dit le brâhmane avec colère. « De quoi sert un fils, mon ami? Le roi a tué son père, et il n'ignorait ni Livres saints, ni Tradition! » Voilà quelle fut la réplique de la femme! Le roi recueillit d'autres rumeurs analogues, puis rentra dans son appartement et y passa le reste de la nuit sans fermer l'œil.

(34-48) L'obscurité était encore profonde à l'heure où il tint un conseil secret : « Que signifient ces mauvais bruits sur mon compte? Expliquez-le moi », dit-il à ses ministres. Alors, tous deux, jetés dans l'angoisse, lui dirent avec frayeur : « Voici la cause de ces rumeurs. Écoute avec attention. Ton père Pradyota — que ce soit bénédiction de le nommer! — présentait huit symptômes indiscutables de mort prochaine. Son barbier devant lui arracher

un cheveu blanc, lui en arracha un noir par inadvertance; *il le fit couper en morceaux. En mangeant* il broya un gravier sous la dent : le vieux cuisinier, serviteur héréditaire, fut mis à mort. Bien qu'il comprît qu'il s'aliénait l'amour de son peuple par des actes de ce genre, il alla, possédé par la destinée, jusqu'à torturer des brâhmanes. Lors de ces événements, son ministre, notre père, venait de monter au ciel, avant d'avoir vu la démence de son maître. A la nouvelle de cette mort, le roi fut accablé d'un tel chagrin que, sur-le-champ, il tomba en consomption. Notre père parti au ciel, le roi sur le point d'y partir, le peuple désaffectionné du trône, nous nous trouvâmes bien embarrassés : « Ce que commande la situation, voilà le meilleur parti », pensâmes-nous, et nous répandîmes le bruit suivant dans le pays d'Avanti et les environs : la fureur avait saisi l'esprit du roi; il torturait ses propres sujets; son fils l'a fait enchaîner, par amour pour eux; comme un grand éléphant qui a la chaîne au pied, déchu de sa liberté, il n'a fait que rêver à son bonheur passé; l'ennui lui a ôté le sommeil, il ne s'est plus nourri; à passer les nuits il s'est consumé, car elles étaient pour lui comme des siècles; mais son fils, en dépit de cet état, par désir de faire plaisir au peuple, ne l'a délivré que quand la mort l'a eu délivré de la vie. Voilà le fondement de ce bruit. Faut-il blâmer ou louer? Maintenant le roi en est maître. »

(49-56) Alors Gopâla demeura un instant tête

baissée, frappa la terre du pied, leva vers le ciel en pleurant un regard de détresse et dit : « Vous égalez Çukra et Bṛhaspati; hors vous deux, excellents amis, qui donc aurait usé d'un stratagème infaillible, comme celui-là? Mais cette manière d'agir est le fait d'esprits courageux, exempts de crainte, non celui d'âmes dévorées par la peur de ce monde et de l'autre, comme la mienne. Aussi mes amis, c'est de Pālaka que vous protégerez désormais le règne; mais pour moi, je suis incapable de me mettre au-dessus de cette calomnie. » Tandis qu'il parlait ainsi et que ses conseillers, confus, étaient tête basse, le chant du coq annonça la fin de la nuit, et ils entendirent la voix des hérauts, chanteurs et bardes : « O toi, dont la gloire fait blanchir le bord de l'horizon infini, éveille-toi! » Triste, triste, le roi trouva ce chant, déchirant pour ses oreilles, odieux; il se boucha les oreilles, secoua la tête et cria à la portière : « Eloigne ces gens! A quoi bon jeter du sel sur ma blessure? »

(57-62) Puis il songea : « Mais baste! Me blâmerai-je ainsi? Ne sont-ce pas des éloges, non des reproches que je me dois? Sous un roi effréné dans ses plaisirs, et dont la vie se prolongeait, quel autre prince s'est privé de tout amusement, comme je l'ai fait? J'ai détruit — tâche difficile — mes ennemis au dedans et au dehors; ai-je détourné les castes de leurs devoirs? Avantivardhana possède en lui-même une masse de ressources qu'on ne saurait lui ravir; quel autre que moi a un pareil fils,

pour le sauver de l'enfer? Et laissons cela. J'ai été gratifié d'un bien unique : j'ai pour gendre le prince Naravāhana, qui est cakravartin. Un seul mérite me manquait, et le voici venu, grâce à mes deux excellents conseillers : la vie ascétique. »

(63-73) Ferme était sa résolution; il ordonna à ses conseillers de préparer le trône et une audience solennelle dans le hall. Eux partis, il se fit couper les cheveux, prit la robe d'écorce et la cruche des ermites, et sortit de sa demeure, sous les yeux effarés de ses femmes, qui se frappaient la poitrine. Quand il entra dans le hall d'audience, Pālaka, pâle de terreur, le regarda en ouvrant de grands yeux. Il dit, sans s'asseoir, à Pālaka debout : « Père, grâce à ton père et au roi des Vatsas, ainsi qu'à la clarté de ta propre intelligence, en quelle matière n'es-tu pas expert? Aussi te faire la leçon à toi qui dois la faire, c'est être fou; car, dit le proverbe : « effronté qui en remontre à son père ». Je n'ai qu'un mot à dire : monte sur ce trône paternel pour protéger les castes et les ermitages. Bon gré, mal gré, tu suivras ma parole : un homme comme toi ne discute pas avec un homme comme moi. » Pālaka resta un moment tête basse, méditant une réponse, les yeux fixés sur le bout de son nez. Le roi feignit la colère : « Allons, dit-il, monte sur le trône! A quoi bon méditer une réponse? Même avec un cent de réponses tu ne pourrais pas plus retourner ma volonté qu'avec le pied remonter le courant du Çoṇa pendant la saison des pluies. »

(74-84) A ces mots, le chapelain et les brâhmanes, la voix tremblante d'émotion, lui dirent en pleurant : « Que Pālaka, puisqu'il est ton subordonné, ne critique pas ton ordre! Mais, quand tu commandes, nous à qui revient le commandement, comment resterions-nous indifférents? Tu es vivant, tu règnes et tu es le frère aîné; si Pālaka montait sur le trône, ce serait un homme qui n'a jamais appris ses leçons, n'est-il pas vrai? S'il allumait le feu royal, aurais-tu cent ans, qu'il croirait encourir le même reproche que le cadet marié avant son aîné. Reviens donc sur ce projet trop cruel! Que nos larmes de douleur se changent en larmes de joie! » Le roi les salua et, le cou un peu penché : « Assez me broyer le cœur, dit-il, taisez-vous! Autorisé par moi et capable de protéger le royaume, il ne sera pas l'homme qui n'a jamais appris ses leçons, quand même il serait blâmé par les grimauds. Moi, incapable d'entretenir le feu royal, puisque je suis déchu, il n'encourra pas, en devenant roi, le même reproche que le cadet marié avant l'aîné. Que mes sujets se soient bouché les oreilles en entendant le mot déchu, ce mot n'en est pas moins juste, car j'ai tué mon père. Après un tel crime commis, quand, pour apaiser votre propre tourment, je m'en vais accomplir une expiation, personne ne m'en doit empêcher. En reconnaissance de ce que j'ai fait, fidèle observateur de la loi, pour le bien de mon peuple, accordez votre faveur à Pālaka. »

(85-88) Ayant ainsi parlé à ses sujets, il s'adressa de nouveau à son frère : « Sur mon fils Avantivardhana veille pour l'amour de moi. » Avec un sourire confus Pālaka lui répondit : « Sire, pourquoi Avantivardhana ne deviendrait-il pas roi? Il est des rois, ayant pourtant des frères capables, qu'on cite comme ayant confié à leur fils seul le lourd fardeau du pouvoir. — Quand il sera jeune homme, dit Gopāla, et toi vieillard, alors de ton propre gré tu feras ce qui sera convenable. »

(88-91) Ayant ainsi fermé la bouche à ses sujets et à son frère, il sacra Pālaka avec l'eau de vases emplis à tous les tîrthas; puis, l'ayant fait en hâte monter sur le trône, il prit le Nord et sortit de sa ville comme un passant qui n'y aurait logé qu'une nuit. Quand il eut disparu dans la forêt, Pālaka rentra dans la ville qui semblait une mourante, tant vacillaient les regards du peuple, tant ses soupirs étouffés disaient la gravité de son mal.

LA FEMME DANS L'ANTIQUITÉ

(SECONDE PARTIE)[1],

PAR

M. E. REVILLOUT.

Il faut distinguer deux périodes dans l'histoire de l'humanité : celle où les mœurs font les lois et celle où les lois transforment les mœurs.

Nous en arrivons à la seconde, celle des faiseurs de codes, qu'inaugura en Chaldée Hammourabi, en Égypte Ramsès II, Bocchoris et Amasis, en Grèce Lycurgue et Solon, à Rome les décemvirs. Nous ne parlons pas des législateurs essentiellement religieux, comme Numa, Moïse, Sasychis; car ceux-là étaient surtout des traditionnalistes, s'inspirant du devoir et non du pouvoir.

[1] Dans mon étude sur *la femme dans l'antiquité* qui, pendant deux ans, a été le sujet de mon cours de droit égyptien à l'École du Louvre, je me suis servi à la fois des représentations figurées projetées devant mes élèves, et des textes. Ces représentations figurées ont été surtout excessivement abondantes dans la première partie, dont je remets, à cause de cela, la publication à plus tard. Pour la seconde partie, où elles étaient moins nombreuses, j'ai dû nécessairement les faire disparaître pour le *Journal Asiatique*, et me borner à un exposé beaucoup plus bref des textes. Je n'ai pas renoncé pourtant à la publication intégrale de la première partie. Si je ne puis la faire, j'en rédigerai du moins un résumé contenant les documents écrits et analysant très sommairement les autres.

I

LA FEMME EN CHALDÉE

DEPUIS HAMMOURABI.

En Chaldée, la période secondaire du droit commence beaucoup plus tôt qu'ailleurs. Mais encore faut-il faire ici une distinction; et cela en vertu du vieil axiome de droit comparé : *locus regit actum.* C'est ce qu'a fort bien fait voir notre illustre maître Oppert, dans ses documents juridiques, à propos des contrats remontant au roi babylonien Marduk-iddin-akhi, c'est-à-dire à l'an 1100 environ avant notre ère. Ce monarque, en effet, avait soumis à sa puissance, au moins en partie, le pays d'Assur. Mais il en conserva soigneusement les coutumes juridiques, totalement différentes — nous le savons maintenant avec certitude — des lois en vigueur dans son pays, coutumes juridiques qui reposaient alors foncièrement, non pas sur la propriété individuelle, comme déjà alors à Babylone, mais sur la propriété collective de la tribu — tout à fait analogue à la tribu arabe. Or les documents de cette époque — particulièrement celui d'Ada, l'un des plus nets dans le sens juridique indiqué plus haut — nous apprennent expressément que Marduk-iddin-akhi statuait d'après les lois « du pays d'Assur », tout en se servant de l'épha du roi de Babylone pour étalon des mesures agraires.

Eh bien! ce que faisait encore le roi babylonien Marduk-iddin-akhi lors de ses conquêtes, son lointain prédécesseur, le roi babylonien Hammourabi, le faisait déjà lors des siennes dans une région beaucoup plus proche de sa capitale : les contrats de Warka, de Larsham, de Shippara, etc., nous l'ont démontré.

A Warka, à Ur en Chaldée (la patrie d'Abraham, dont la race conserva, d'ailleurs, avec tant de soin les anciennes habitudes traditionnelles), Hammourabi avait eu à lutter longtemps, avant de vaincre, avec le souverain du pays nommé Rimsin. Celui-ci, dans les formules remplaçant chez lui, pour les dates, les magistratures éponymes de l'Assyrie, traitait Hammourabi, qu'il combattait, « d'ennemi mauvais » jusqu'au moment où cette qualification lui fut donnée par son adversaire vainqueur (ainsi que mon frère et moi nous l'avons démontré, après Smith, dans notre notice sur deux contrats du règne d'Hammourabi et sur les données historiques que nous fournissent les contrats de ce temps). Or, tant dans cette brochure que dans le supplément babylonien de notre livre sur les obligations en droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité, nous avons établi aussi que le droit ne différait pas à ces deux périodes, particulièrement en ce qui concerne l'état de la femme : et cependant Hammourabi venait de promulguer à Babylone un code très dissemblable.

La même remarque s'applique à Larsham et à Shippara. Dans tous ces pays, bien chaldéens pour-

tant, la législation continuait sous Hammourabi à être, comme auparavant, très favorable à la femme. Celle-ci se comportait, je l'ai dit dans la première partie de ce travail, « avec une indépendance bien égyptienne », soit comme fille, soit comme épouse, et elle jouissait de droits égaux à ceux de ses frères et même de son conjoint.

Au contraire, dans son code[1], destiné d'abord[2] uniquement à la cité de Marduk, au pays propre de Babylone, bien que précédé d'une préface et suivi d'un épilogue où le roi se vante de ses conquêtes et de ses travaux, tant à Shippara qu'à Warka, à Larsham, etc., Hammourabi se propose surtout d'abaisser la femme et de lui enlever la plupart des prérogatives qui lui avaient été jusque-là conservées, au moins dans la majeure partie de son empire. La première de ces réformes consiste à établir le principe que les fils seuls et non les filles étaient les légitimes héritiers du père.

On n'alla cependant pas jusqu'à ôter aux femmes toute *participation* à l'héritage familial. Non! le mot participation représente assez bien la racine babylonienne qui, soit sous la forme verbale *šarâku*, soit

[1] Je n'ai qu'à peine besoin de rappeler que ce code, découvert par M. de Morgan, a été d'abord publié par le P. Scheil, notre ancien élève et très cher ami.

[2] Il faut d'ailleurs remarquer que les lois n'ont jamais d'effets rétroactifs, et que, même en admettant qu'à une époque déterminée le code d'Hammourabi dût être en vigueur dans ses nouvelles conquêtes, les femmes de ces contrées n'avaient pu voir modifier d'un seul coup leur statut personnel.

sous la forme nominale dérivée *šeriktu*, apparentées à l'arabe *ašraka* (اشرك), *consortem, participem facere*, sert à désigner et à limiter les droits de la femme dans l'hérédité perternelle.

La valeur juridique du verbe *šaraku* a été signalée pour la première fois par notre illustre maître Oppert dans ses documents juridiques, p. 89 et 102, à propos de deux contrats archaïques remontant au roi babylonien Marduk-iddin-akhi dont nous parlions tout à l'heure. L'un est précisément l'acte d'Ada mentionné précédemment par nous, l'autre le caillou de Michau. Il s'agit, dans les deux cas, de la formule relative à l'éviction et on prévoit celle qui résulterait, soit d'une ingérence du dieu, soit d'une ingérence du roi.

Nous avons longuement indiqué, dans notre *Précis du droit égyptien*, en traitant des périodes d'Apriès et d'Amasis, en quoi consistait, dans le droit comparé antique, l'intervention sacrée dans les aliénations. Toutes les fois, en effet, que les droits de propriété de l'acquéreur pouvaient être légitimement contestés, on avait l'habitude de faire participer une divinité au *dominium*, et par suite aux bénéfices, ce qui les rendait inviolables. Cela se faisait en Égypte par la formule *suten ti hotep* « royal don d'offrande ». En Chaldée on avait recours à l'action appelée *šaraku*[1], dont le but était également de constater la copropriété du dieu, devenu ainsi le protecteur du

[1] Oppert a traduit *šaraku*, employé isolément, par *vouer*, et quand il est suivi de *ana eli* « à un dieu », par *donner en don*.

contractant. C'est pour cela que l'on emploie, dans les contrats de Marduk-iddin-akhi, les adjurations sacrées les plus terribles contre ceux qui useraient à *l'avenir d'un pareil procédé, aussi bien que contre* ceux qui revendiqueraient au nom du roi ou simplement en leur propre nom. Mais il faut noter que dans ces deux derniers cas les expressions employées sont toutes différentes, parce qu'il ne s'agirait pas d'une participation, mais d'une usucapion portant sur le tout.

Dans le code d'Hammourabi *šaraku*, d'ailleurs très fréquent, n'a que deux acceptions : tantôt il désigne encore la participation divine, mais cette fois celle dont le roi bénéficie dans les pouvoirs ou les droits des dieux[1]; tantôt, pour les individus, il s'applique presque exclusivement à la femme.

Une fois cependant, dans l'article 34, la forme dérivée *eš-ša-ra-ak*, identique à la 8e voix verbale des arabes, désigne l'action criminelle du préfet ou du juge qui s'associe à un homme puissant pour frauder, en faveur de ce dernier, un officier des droits ou de la solde concédée par le roi. Le préfet est alors puni de mort.

Une autre fois, dans l'article 165, il s'agit, pour

[1] Nous le trouvons avec cette acception dans les colonnes de l'épilogue auxquelles on donne le n° XXIV ou XL et le n° XXV ou XLI. La première fois, il s'agit du gouvernement des hommes dont Bel a rendu Hammourabi participant (*šaraku*) et que Marduk lui a effectivement donné (*i-din*); la seconde fois, de la rectitude (ou la justice divine) à laquelle, Samas a fait également participer (*šaraku*) Hammourabi.

šaraku, de l'association dans certains biens fonciers que le père a établie, pendant sa vie, par écrit, en faveur d'un de ses fils, et qui après sa mort doit grossir la part (*zit-tu*) de celui-ci, dans le partage avec ses frères (partage qui, sans cela, doit être toujours égal).

En ce qui concerne la femme, le verbe *šaraku* est souvent joint au nom verbal dérivé *šeriktu*. Dans les articles 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, l'hypothèse d'un père donnant ou ne donnant pas à sa fille une participation dans ses biens pour la marier est toujours exprimée à la fois, avec ou sans négation, par le verbe *šaraku* et par le substantif *šeriktu*. On sait d'ailleurs combien sémitique est cet usage, si constant en hébreu, et consistant à répéter ainsi sous deux formes parallèles une même action.

Ajoutons d'ailleurs que le verbe seul *šaraku* peut servir pour exprimer la même idée de contrat en participation. Par exemple, il s'agit, dans l'article 150, d'un mari faisant, pendant sa vie, participer (*šaraku*) sa femme à un champ, un verger, une maison; dans l'article 165, d'un père faisant, également pendant sa vie, participer (*šaraku*) son fils à des biens du même genre. On n'emploie pas alors le mot *šeriktu* pour désigner le contrat (*kunuku*) qu'il rédige; car ce mot *šeriktu* avait pris un sens absolument déterminé; il ne voulait dire que la participation donnée à la fille en mariage dans les biens de son père : ce que le P. Scheil traduit par « trousseau »,

et ce que l'on devrait plutôt traduire par « dot ». Nous reviendrons tout à l'heure sur cette question demande de plus amples développements.

Ce qu'il est bon de préciser dès maintenant, c'est que, dans l'origine, lors de la promulgation du code d'Hammourabi, l'idée dont on partait, c'était celle des droits — bien diminués, il est vrai — mais enfin des droits de la femme dans l'héritage paternel, et non celle de l'utilité ou de la nécessité d'un apport pécuniaire pour lui trouver un mari.

Un mari, on pouvait l'avoir d'une autre manière. Il y avait encore le mariage religieux ne faisant d'abord primitivement nul état des biens donnés ou reçus, mais, nous l'avons dit dans la première partie de travail, nécessitant cependant une tablette, un *kunuku*, genre d'actes dont nous avons donné des exemples et sur lesquels nous reviendrons.

Ce mariage religieux, comparable à celui que nous avons trouvé en Chaldée et en Égypte, bien qu'il laissât primitivement à la femme en Chaldée la complète administration de ses biens, était toujours licite et le sera encore pendant de longs siècles, avec les modifications qu'entraînait, pour l'état des biens, le nouveau code. Mais il se trouvait peu à peu supplanté par l'usage des mariages civils.

Ce qu'exigeait seulement la loi, c'était un écrit. Le contrat (*duppu*, *kunuku*, ou *rikistu*) devait toujours être écrit, du temps d'Hammourabi, pour constituer un mariage légitime; car, d'après l'article 128, que les rabbins ont textuellement repro-

duit plus tard, toute femme prise sans contrat (*rikistu*, ce que les rabbins traduisent par *ketuba*) n'était pas épouse. Mais des femmes libres pouvaient légitimement épouser certains esclaves *vicarii*, en se faisant faire un écrit et, au besoin, reconnaître l'apport de leur *šeriktu*, qui restait à elles, en dehors de leur part dans les bénéfices des esclaves en question. Le contraire n'était, bien entendu, pas possible. La femme esclave ne pouvait être pour l'homme libre qu'une concubine ou la représentante de l'épouse sans enfant, sans aucun droit propre, si ce n'est que, quand elle était mère, elle ne pouvait être vendue. Quant au mariage par *coemptio*, c'est-à-dire par achat d'une femme libre pour en faire une épouse, *ana assati*, nous ne le trouvons jamais en Chaldée, mais seulement en Assyrie du temps des grandes conquêtes ninivites.

Revenons-en au mariage civil le plus récemment employé et sur lequel s'étend surtout Hammourabi, c'est-à-dire à celui pour lequel il répète sans cesse la mention du *šeriktu* apporté au mari avec la femme. Qu'est-ce en définitive que ce *šeriktu* ?

Pour moi ce n'est pas autre chose que la quote-part d'un associé dans une maison commerciale.

Le commerce était alors très développé et très scientifiquement développé à Babylone; le code d'Hammourabi le démontre, aussi bien que la multitude des documents depuis longtemps étudiés par mon frère et par moi. Il était donc naturel de voir la femme, qui naguère avait dans toute la Chaldée

IMPRIMERIE NATIONALE.

la libre disposition de ses biens et des droits égaux à ceux de ses frères, réclamer encore et apporter dans son ménage une partie au moins de ce qu'elle avait autrefois pour aider son mari dans son négoce ou ses opérations quelconques. C'était tellement le point de vue de tous, que cette participation de la femme dans une nouvelle maison était généralement garantie par un autre apport versé par le fiancé entre les mains du père, garantie dont le caractère est d'ailleurs nettement spécifié à plusieurs reprises.

Mais — et c'est en cela qu'Hammourabi innovait grandement — le *šeriktu*, participation dans les biens paternels confiés à la femme, n'était cependant plus pleinement à elle. Elle n'avait plus le droit d'en disposer. Si elle mourait sans enfants, il retournait à ses frères. Elle n'avait plus même le droit de l'administrer. Si elle se trouvait isolée, on devait la nourrir là-dessus; mais l'administration incombait à ses frères (les articles 171, 178 et 182 sont tout à fait formels à ce point de vue). Si elle a des enfants, le *šeriktu* est déjà à ses enfants et le père ou les frères ne peuvent plus le réclamer, pas plus que, dans aucun cas, le mari.

Tout ceci est foncièrement différent de ce qui existait jusqu'alors en Chaldée, où la femme possédait, aliénait et administrait ses biens suivant sa fantaisie.

Mais ce *šeriktu*, cette participation en jouissance aux biens paternels, si limitée dans son usage, était-

elle au moins égale, comme *quantum*, à ce qu'elle était autrefois?

Non! Certains articles (181 et 182) l'estiment à un tiers de part d'enfant. D'autres en laissent le taux à fixer par les héritiers vrais d'après leur fortune : et dans ce dernier cas (art. 184), ce sont les frères, devant doter et marier leur sœur si le père ne l'a pas fait. L'article 183 avait soin de spécifier, d'ailleurs, que jamais la femme n'aurait rien à réclamer, en dehors de ce *šeriktu*, dans les biens de son père.

Les seuls cas ou le législateur paraît un peu plus généreux, c'est :

1° S'il s'agit d'une femme ou d'une concubine libre renvoyée par l'époux ou quasi époux et qui aura consacré sa jeunesse à élever ses enfants, tant à l'aide de son *šeriktu* qu'à l'aide de biens fonds livrés à cet effet par le père. Quand les enfants sont élevés, elle reçoit une part d'enfant dans les biens en question et elle peut alors seulement se marier (art. 137);

2° S'il s'agit d'une *kallat* ou fiancée qui n'a pu se marier parce que son père ne lui a pas donné de *šeriktu* : elle aura alors, pendant sa vieillesse, en jouissance, une part d'enfant, qui appartiendra à ses frères (art. 180).

3° S'il s'agit d'une *zinništu zikru* ou femme vouée, c'est-à-dire d'une sorte de vestale ou de religieuse assimilée aux *šal-nin-an* ou prêtresses, et parmi les hommes aux *nerseqa* ou religieux, voués comme elles au célibat perpétuel. Il faut bien se garder de confondre ces *zinništu zikru* avec les *kadišat* ou *kadištu* et les

femmes de Marduk faisant à Babylone métier de prostituées sacrées. Le rôle des *kadišat*, qui ont été importées jusque dans le temple de Jérusalem, et, toujours sous le même nom, jusqu'en Égypte, nous est parfaitement connu; mais il n'a de commun avec la profession des femmes vouées ou des religieuses que l'absence d'enfants pouvant être réclamés. On ne donne, d'ailleurs, aux *kadištu*, dans le cas ou un *šeriktu* ne leur aurait pas été fourni par le père, que le tiers d'une part d'enfant en jouissance, tandis que les femmes vouées au célibat recevaient, en ce cas, également en jouissance, part entière (art. 180). Notons, d'ailleurs, que les prêtresses *šal-nin-an*, auxquelles on les assimile dans d'autres passages, comme ici on les rapproche des fiancées (*kallatu*), étaient très protégées contre les calomnies mettant en cause leur pureté (art. 129, voir aussi les articles 110, 178, 179, 180, 187, 192 et 193 pour toute cette question).

En ce qui touche le *šeriktu* et les dispositions assez compliquées qui le règlent, toujours dans l'esprit d'hostilité contre la femme que nous avons décrit, on peut consulter les articles 137, 138, 142, 143, 149, 162, 163, 164, 167, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184 du code d'Hammourabi. On y admire une logique inflexible et une véritable science juridique, mises au service d'une passion misogyne accentuée. Il en est de même d'ailleurs pour tout l'ensemble de la législation relative à la femme et sur laquelle nous aurons à insister plus loin. Pour le moment, il nous faut

compléter ce que nous avons dit sur la société commerciale qu'était alors le mariage et parler, en conséquence, des apports du mari.

Au *šeriktu*, ou participation de la femme aux biens du père fournis pendant l'union aux conjoints et ne restant dans la maison du mari ou même dans la possession de la femme que s'il y a des enfants, répond en effet le *tirhatu*, ou l'apport que le futur mari, encore fiancé, verse dans la main de son beau-père en garantie et en équivalence du *šeriktu*.

Qu'est-ce que le *tirhatu?* Est-ce une dot, comme le P. Scheil l'a prétendu? Est-ce un ancien prix d'achat de la femme, comme, dans l'Égypte classique, je l'ai dit depuis bien longtemps, le *shep* ou don nuptial : on l'a prétendu également. On a dit aussi (notamment un savant professeur de la Faculté de droit de Paris) que, sans être un prix d'achat, cet argent confié au beau-père restait à celui-ci. Toutes ces solutions sont également inexactes.

Evidemment il ne s'agit pas d'une dot, puisque cette dot devait être constituée par les parents de la fille. On pourrait le comparer, ainsi que l'a fait à la Société asiatique notre savant maître Oppert, au don nuptial égyptien. Mais l'origine n'est pas la même. Jamais le mariage par *coemptio*, usité en Assyrie, comme plus tard en Égypte et à Rome, n'a existé en Chaldée propre : et l'union servile n'y était point considérée comme un mariage. Ajoutons que le *tirhatu* ne restait pas entre les mains du beau-père, comme l'a d'ailleurs très bien dit Oppert.

Qu'est-ce donc encore une fois que le *tirhatu*?

A notre avis, le mot *tirhatu* se rattache à la racine arabe *dakhara* (ذَخَرَ) signifiant *reposuit in futuri temporis usum.* Il se retrouve, avec ce sens, dans plusieurs documents anciennement connus et utilisés par mon frère, entre autres dans un contrat de location de l'an 17 de Nabonid, que M. Strassmaier a publié parmi les documents de ce prince, sous le n° 1030.

La signification en pareil cas convient parfaitement aux articles du code d'Hammourabi qui sont relatifs au mariage.

De même que le *šeriktu* est une participation aux biens du père laissés à la fille en dépôt, pour ainsi dire, afin de subvenir en partie à la société conjugale, de même le *tirhatu* est aussi un dépôt fait en vue de l'avenir par le mari dans les mêmes conditions et qui constitue désormais un fonds, intangible également, parce qu'il garantit le *šeriktu* et d'une façon plus générale les droits de la femme et de ses hoirs. C'est ainsi qu'à propos de la répudiation il est dit, dans l'article 138, que, si quelqu'un veut renvoyer une femme qui ne lui a pas donné d'enfant, il lui rendra ou donnera (*nadin*) tout l'argent de son *tirhatu* (que le beau-père lui avait remis entre les mains après le mariage) ainsi que le *šeriktu* qu'elle avait apporté dans la maison de son père.

Si le mariage avait eu lieu sans *tirhatu* (ce qui était aussi légitime que sans *šeriktu*), il lui donnera une mine d'argent pour la répudiation (art. 139).

A propos de la mort de la femme, il est dit que si quelqu'un a épousé une femme qui ne lui a pas donné d'enfant et si le beau-père lui a rendu au moment du mariage son *tirhatu*, le veuf ne réclamera rien au beau-père sur le *šeriktu* (art. 163). Si le beau-père ne lui a pas rendu alors le *tirhatu*, le veuf le déduira sur le *šeriktu* et rendra le reste au beau-père (art. 164).

A propos des fiançailles de ces *kallat* (dont le code parle longuement dans les articles 155, 156 et 186, et qui étaient déjà mentionnées par le caillou de Michau [documents juridiques, p. 88], aussi bien que par le contrat n° 75 de Liverpool, etc.), les articles 159, 150 et 161 en spécifient fort bien les conditions.

Si quelqu'un a fait apporter dans la maison de son futur beau-père un *biblu* ou a donné un *tirhatu*, et si ensuite il refuse d'épouser la fille, le père de cette fille gardera tout ce qui a été apporté. Si c'est le père qui alors refuse, il est obligé de payer le double de ce qui lui a été apporté. Si c'est un ami qui, par ses calomnies, a empêché le mariage, cet ami ne pourra de plus épouser la fille.

Ici *biblu* est distingué du *tirhatu*. Ce mot, que le P. Scheil a traduit par « les meubles », se rattache au verbe *babalu* qu'on retrouve dans la préface du code et dans d'autres textes, et qui signifie « apporter » comme la racine *abalu* dont il dérive[1]. Une autre transfor-

[1] *Aboule* est employée dans la langue verte avec ce sens.

mation de la racine *babalu* existe dans le mot *bibbulu* signifiant les « produits », par exemple ce dont un champ nous fait cadeau. Par ce qui précède, on voit qu'il faut traduire *biblu* tout simplement par « présent », comme l'a dit d'ailleurs M. Harper. Le *biblu* est mis à part du *tirhatu* qu'il semble avoir précédé. *Il s'agit sans doute des petits cadeaux, des bibelots,* précédant les fiançailles et l'apport du *tirhatu.*

Il n'en est pas de même, à mon avis, d'un autre versement fait par le mari et que l'on rencontre dans le code sous la forme *nudunnu.* Oppert a pensé qu'il s'agissait d'un apport de l'époux après le mariage, apport qu'il a comparé aux paraphernaux. Le P. Scheil le traduit par « don », et je crois qu'il a raison.

Nudunnu vient en effet du verbe *nadanu* signifiant « donner » de la façon la plus large et dont les dérivés se retrouvent en hébreu et dans toutes les langues sémitiques avec la même signification.

Dans l'espèce, je crois que *nudunnu* est employé comme synonyme de *tirhatu.* Il faut remarquer en effet qu'au lieu d'accompagner ce mot, comme *biblu*, il le remplace.

Dans les articles 170 et suivants il est question d'un mari qui a eu à la fois des enfants de sa femme et d'une servante. Ce père peut reconnaître ou ne pas reconnaître authentiquement les enfants de la servante. S'il les reconaît par la formule « vous êtes mes enfants », les enfants de l'esclave partageront par égales parts avec ceux de l'épouse. S'il n'en est pas

ainsi, les enfants de l'Agar ne pourront être vendus et seront affranchis ainsi que leur mère, mais ils ne partageront pas avec les fils légitimes. Après la mort de son mari, l'épouse prendra son *šeriktu* et le *nudunnu* « don » que son mari lui a donné (*nadanu*) et inscrit sur tablette. Elle restera dans la demeure du mari tant qu'elle vivra, en gardant le *šeriktu* et le *nudunnu*, mais sans pouvoir les aliéner. Après elle, ils sont à ses enfants.

Si son mari ne lui a pas donné (*nadanu*) de don (*nudunnu*), elle reprendra son *šeriktu* et jouira sur la fortune de son mari d'une part, comme un fils. Si elle veut sortir, elle laissera à ses enfants le *nudunnu*, que son mari lui a donné, emportera son *šeriktu* et se mariera si elle veut.

Il me semble bien clair qu'ici le *nudunnu* n'est pas autre chose que le *tirhatu*, joint, si on le veut, au *biblu*, c'est-à-dire désigne tous les apports faits par le mari à ce titre.

Il faut noter de plus que si *nudunnu* se rapporte au *tirhatu* dans le code d'Hammourabi, il en est venu dans la suite à se substituer au *šeriktu*, autrement dit à traduire la dot de sa femme. C'est d'ailleurs à une époque où il n'est plus du tout question, pour le mari, de *tirhatu*, parce que toute sa fortune reste pleinement entre ses mains, sans aucun de ces fonds de garantie qui avaient été autrefois établis en vue de l'union, pour la fortune de l'autre conjoint.

Ce nouveau sens de *nudunnu* « dot » a été conservé par les juifs dans le talmudique et le rabbinique

après la captivité de Babylone. On n'a qu'à ouvrir un lexique quelconque pour s'en assurer. Dans le dictionnaire chaldaique, talmudique et rabbinique de Buxtorf on lit, par exemple, נְדוּנְיָא *nedounia : dos muliebris quam marito nuptiarum tempore affert, cum omnibus ornamentis, monilibus et preciosis sponsae*, et il renvoie au Talmud et à Maimonide.

Or cette signification est établie, au moins aussi bien, par les contrats en cunéiformes datés de Nabuchodonosor ou de ses successeurs babyloniens et persans, comme mon frère et moi l'avons prouvé depuis longtemps avec un luxe énorme de preuves. Au fond, c'est une transformation tres naturelle du droit. Du moment que le *tirhatu* n'existait plus, le *šeriktu* n'avait plus de raison d'être sous cette forme. L'un était l'equivalent et la garantie de l'autre, nous l'avons déjà dit. Donc l'un demandait l'autre, et le *šeriktu* sans *tirhatu* perdait son caractere séparé et indépendant dans la fortune du mari, à laquelle il n'appartenait pas, pour devenir simplement un apport fait audit mari et dont celui-ci devait rendre compte, non plus uniquement à la famille de la femme, si elle n'avait pas d'enfant, mais à la femme elle même, et, apres elle seulement, à ses hoirs. C'était un don (*nudunnu*) de la femme, comme autrefois le *tirhatu* était un don (*nudunnu*) du mari, ou plutot (car mon expression est ici inexacte) c'était un don fait par les parents de la femme en vue et au bénéfice de celle-ci. En effet le *nudunnu* était livré alors, comme autrefois le *šeriktu*, par le pere, ou a défaut du père,

par les frères de la fiancée, *avec* la femme elle-même, au moment des épousailles.

Ce n'était plus une participation à l'héritage, c'était un don, je le repète, et par là la femme semblait perdre quelque chose de ce qui lui restait de ses droits héréditaires. Mais ce don était fait sans esprit de retour, et par là elle y gagnait en définitive. La femme dotée était quelqu'un ou quelque chose. Elle s'engageait souvent solidairement avec son mari : de nombreux actes le prouvent. Elle avait donc reconquis un peu de ses anciens droits d'administration, voire même d'aliénation. Sa fortune, plus liquide, et non immobilisée, comme l'avait comprise Hammourabi, était devenue plus personnelle en quelque sorte.

N'exagérons rien pourtant. La femme, qui continue à n'hériter de rien en dehors de sa dot, ne possède même pas alors cette dot en réalité, puisque son mari l'a reçue avec elle-même et en a la jouissance.

Je le disais déjà dans mon volume sur *La propriété en droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité*, p. 194, tout ceci se rattache plutôt à l'idée d'une femme en tutelle, comme le fut plus tard, à l'époque classique, la femme athénienne, femme que le pere ou le frere dotait, qui était sous leur autorité tant qu'elle n'était pas sous celle d'un mari, qui y retombait quand elle était veuve, qui n'avait droit qu'à des aliments, et dont la dot représentait pour elle l'équivalent de ses aliments.

Beaucoup de tablettes babyloniennes de la période en question ne s'expliquent bien que par cette idée,

qui certainement se rapportait dans ce pays à une couche historique du droit, à un état d'organisation de la société, que je n'avais osé spécifier lors de mon volume cité ci-dessus, et qui me paraissait en contradiction avec les plus vieux usages de la Chaldée, mais qui maintenant s'explique très bien depuis la découverte du code d'Hammourabi.

Ajoutons-le d'ailleurs, les droits de la famille subsistaient toujours en droit civil selon les principes d'Hammourabi. Pour en neutraliser les effets dans une certaine limite, on était obligé d'avoir recours au droit religieux par des adjurations et par des anathèmes solennels, appuyant une sorte de *διαθήκη* comparable à celle des Grecs. Ce n'était nullement le testament romain, pas plus en Grèce qu'en Chaldée. L'héritier du sang ne pouvait pas être dépouillé ainsi de son titre de continuateur de la personne. Aussi voyons-nous à Babylone, à l'époque classique, d'une part, un frère, après la mort de son frère, rédiger un acte formel pour approuver les dispositions prises par le défunt en faveur de sa femme, et qu'avait déjà prévues, mais à titre de simple viager, Hammourabi dans l'article 150 de son code; d'une autre part, un procès s'engager entre le frère héritier naturel et les légataires du défunt, c'est-à-dire sa femme, sa fille et son gendre. Les juges de Nabonid ratifièrent pleinement, dans ce dernier cas, la *διαθήκη*, ainsi que le faisaient, en général, les juges d'Athènes, quand une *διαθήκη* était attaquée devant eux par les héritiers du sang. Le droit civil validait donc ce qui n'avait eu

d'abord sa force qu'en droit religieux. Les juges remplaçaient alors les dieux.

Aussi ne faut-il pas nous étonner si, de la situation indécise de la femme en Babylonie, avait découlé un résultat inattendu.

A l'époque classique de l'hégémonie babylonienne, elle n'avait pas, comme les hommes, une succession légitime bien reconnue, des successeurs de sa personne qui prenaient légalement la suite de ses droits, et qu'on ne pouvait écarter. Aussi le droit de disposer de sa fortune, droit si limité, nous l'avons prouvé dans un autre travail, pour les hommes qui avaient des fils ou qui avaient des frères, fut-il, au contraire, laissé à la femme d'une façon beaucoup plus large. Elle en disposait, reconnaissons-le, par un acte entre vifs, comme plus tard les Égyptiens. Mais cette donation entre vifs, avec réserve d'usufruit, était au fond l'équivalent d'un testament. J'ai publié plusieurs documents de ce genre, revêtus, il est vrai, d'anathèmes terribles pour en assurer l'exécution.

Dans ceux de Similistar, par exemple, la mère, pour enrichir sa fille, à laquelle elle transmet ses biens malgré la présence d'un fils, usait d'un pouvoir qu'un père n'aurait pas. Souvent aussi on voit une mère avantager de même un de ses fils.

Notons en outre que d'après le droit babylonien de cette époque, comme d'après la plupart des droits de la Grèce, Isocrate l'affirme, une διαθήκη ne suffisait pas, quelles que fussent les imprécations dont on la garnît, pour constituer un héritier proprement

dit, un continuateur de la personne. Il fallait que cet héritier entrât d'abord dans la famille par le moyen d'une adoption.

L'adoption est dans la Chaldée une institution fort ancienne, car un vieux récit légendaire, un conte national des anciens Accadiens, reproduit et traduit dans les bilingues du palais d'Assourbanipal, nous montre déjà un enfant trouvé pris en adoption, en état de fils, par l'homme charitable qui l'avait recueilli dans la rue.

Dans les actes de Warka que nous avons cités au comencement de ce travail, il en est un dans lequel le père et la mère, agissant ensemble, brisent par une abdication les liens légaux existant entre eux et un fils, afin qu'il devienne par adoption le fils d'un autre. Enfin le code d'Hammourabi lui-même prévoyait l'adoption dans les articles 185 à 193, en même temps d'ailleurs que l'abdication du père par le fils ou du fils par le père.

En ce qui concerne l'époque classique, nous avons publié, mon frère et moi, dans les *Proceedings* de la société fondée par mon vieil ami Birch, un contrat venant de Shippara qui fait partie de notre collection personnelle et qui est relatif à une demande en adoption accueillie par les magistrats auxquels cette demande est adressée. C'est le seul acte d'adoption proprement dit que l'on possède jusqu'à présent dans les tablettes chaldéennes. Mais il est question d'adoption dans d'autres documents du règne de Nabonid, particulièrement dans celui qu'a publié M. Pinches

dans la revue américaine appelée *Hebraica*. Un fils émancipé et marié depuis lors à une veuve y sollicite l'autorisation de son père afin d'adopter, à défaut d'un enfant né de lui, le fils que cette veuve avait engendré durant sa première union. Il indique qu'il aura soin dans l'acte d'adoption d'assurer ses biens, acquis par lui ou provenant du père, à celui qui, de cette manière, deviendrait son fils. Le père refuse de voir entrer un étranger dans sa famille pour en devenir le chef, l'héritier de son fils aîné. Il lie les mains à celui-ci par un acte formel, dans lequel il déclare que, s'il procrée réellement des enfants, ces enfants hériteront des biens patrimoniaux comme des acquêts, mais que, dans le cas contraire, s'il n'a pas d'enfants nés de lui-même, il n'aura le droit d'adopter personne, sauf son frère, son héritier de sang, « le maître de sa part », selon l'expression même dont il se sert.

Ainsi la puissance paternelle n'était encore à cette époque pas nulle en Babylonie; un père pouvait lier les mains à son fils, même émancipé, quand celui-ci voulait changer, au moyen d'une fiction légale, l'ordre de la nature en fait de succession et de continuation familiale. Ce n'était point, comme à Rome, le despotisme d'un maître qu'on accordait au chef de famille sur ses enfants comme sur ses esclaves, mais c'était un pouvoir qui ressemblait beaucoup à l'autorité paternelle telle qu'elle existe aujourd'hui. Dans le code d'Hammourabi, cette puissance du *pater familias* était beaucoup plus développée, puisqu'elle

lui permettait non seulement de modifier la transmission des biens en avantageant soit sa femme, soit l'un de ses fils, mais même de donner, s'il le voulait, aux enfants de l'esclave, la même situation et la même hérédité qu'aux enfants légitimes.

Le père babylonien qui, à l'époque secondaire, a conservé son fils dans la communauté de biens familiale, lui cherche lui-même une femme et fait la demande pour lui. Un des actes dont M. Strassmaier a publié le texte renferme une demande de ce genre comparable à celle que nous avons citée dans la première partie de ce travail, après l'avoir publiée dans notre notice sur les contrats de mariage et d'adoption :

« Nebonadinahi, fils de Belahi erib, parle ainsi à Sungina, fils de Musallimu :

« Ina Essaggil manaat, la vierge, ta fille, donne-la « en mariage à Upallitsugula, mon fils. »

Le scribe continue en ces termes :

« Sungina (le père de la fille) l'écouta et il donna Ina Essaggil manaat, la vierge, sa fille, à Upallitsu gula, son fils. »

Après cela vient l'indication de la dot livrée au père du fiancé, avec la jeune fille, par le père de celle-ci, dot (*nadunnu*) dont il est donné reçu.

Le père qui avait reçu la dot de sa bru en répondait d'ailleurs, comme autrefois le mari du *seriktu* de sa femme, et une autre tablette nous montre bien

les conséquences possibles de cette répondance, alors qu'il n'y avait plus de *tirhatu*. En effet, la dot, cette fois, consistait en une somme d'argent, et, comme le père de famille avait voulu céder à un tiers une propriété patrimoniale qui était entrée pour beaucoup dans son crédit aux yeux de celui qui lui avait versé cette somme, la bru réclama : et elle obtint que cette propriété, malgré l'acte formel d'aliénation, continuerait à constituer son gage jusqu'au jour où, après la dissolution de l'union conjugale, on lui aurait rendu en entier son argent; que jusque-là aucun possesseur autre ne pourrait y mettre la main. Cela ressemble singulièrement à notre hypothèque légale; car il n'est pas dit qu'avant cela il y ait eu convention formelle d'hypothèque établie au profit de la femme sur cet immeuble de famille; on tendrait donc à croire que quand le *tirhatu*, c'est-à-dire le dépôt spécial fait par le mari en équivalence du *seriktu* de la femme, avait été supprimé, il avait été remplacé par un droit abstrait, par une hypothèque légale, s'étendant cette fois sur la totalité des biens du conjoint en question[1].

[1] Sous Nabuchodonosor le Grand et ses successeurs, la femme chaldéenne a repris à peu près la situation qu'elle occupait dans la famille deux mille ans plus tôt, au moment où Hammourabi fit son code. C'est l'égale, l'associée, la compagne fidèle de son époux. Que celui-ci soit un commerçant ou un fermier, sa femme, nous l'avons déjà dit, s'oblige avec lui, le plus souvent d'une façon solidaire, relativement aux conséquences de son fermage ou de son négoce. Comme en France, le régime de la communauté est le régime matrimonial le plus habituel, celui qu'on suppose, à défaut de conventions autres. Aussi, dans les ventes, a-t-on soin de faire

IMPRIMERIE NATIONALE.

Nous savons d'ailleurs par la requête de Bunanitum que, durant le mariage, la femme babylonienne,

intervenir la femme, soit comme co-vendeuse, soit au moins comme assistant à la confection de l'acte et l'approuvant par sa présence. En effet, l'acheteur ne pouvait pas entrer dans l'étude des conventions matrimoniales qui avaient pu intervenir dans la famille de son vendeur. Mais l'intervention de la femme, sa coopération à la vente, ou, pour le moins, l'approbation qu'elle manifestait en assistant à la confection de cet acte, — où sa présence était mentionnée avec soin, — suffisait pour le garantir contre toute éventualité.

Si le régime matrimonial était celui d'une communauté portant à la fois sur tous les biens des deux époux, on n'eût point admis en droit babylonien, où tout était basé sur la bonne foi, que la femme vînt invoquer ses droits de co-propriétaire pour attaquer ensuite un acte auquel elle avait participé.

Si le régime matrimonial était, au contraire, un régime dotal, et si la femme avait acquis des droits réels sur cet immeuble, soit en garantie de sa dot, soit en échange de quelque bien faisant partie de cette dot (car, ainsi que nous le verrons en étudiant particulièrement les régimes matrimoniaux dans la Chaldée, toutes ces hypothèses étaient également possibles), le consentement formel de la femme donné au contrat d'aliénation, lorsqu'il se faisait, suffisait pour valider cette aliénation.

Le droit babylonien admettait bien qu'on vendît par mandat sa chose. L'adhésion à l'acte valait un mandat formel.

D'ailleurs même dans le droit romain de la dernière époque, quand le droit des gens y eut introduit l'hypothèque, cette institution y fut admise avec les principes par lesquels les Babyloniens l'avaient réglée. Tout créancier hypothécaire qui assistait sans réclamation, sans opposition, à la vente faite devant lui, par son débiteur, du bien engagé, était censé avoir renoncé, par cela même, à son hypothèque. Il n'était nullement nécessaire que cette renonciation fût indiquée dans l'acte ou même qu'elle fût formulée d'une manière quelconque; la présence du créancier ne contredisant pas suffisait. C'était par excellence le cas où l'on appliquait le proverbe : « Qui ne dit rien consent. » On peut même trouver que les Romains allèrent trop loin; car, par excès de con-

quand elle croyait sa dot en danger, avait le droit de réclamer et d'obtenir ainsi des garanties réelles spéciales pour remplacer l'ancienne garantie du *tirhatu*.

Nous rappellerons également un acte curieux cité plus d'une fois par nous, le procès-verbal des observations faites par le beau-père d'Iddina Marduk, dont le père était sur le point de faire faillite, au sujet de la dot qu'il n'avait pas versée et qu'il ne voulait pas verser sans garantie réelle, de peur qu'elle ne fût saisie par les créanciers du failli, comme faisant partie du capital de la famille. Iddina Marduk, que son père avait certainement émancipé dans

fiance dans la preuve testimoniale, ils n'exigèrent pas la mention pour le contrat de la présence du créancier ainsi dépouillé de ses droits réels : et ce dut devenir chez eux l'occasion de fraudes fréquentes; car, ne jouant aucun rôle dans l'acte et n'étant pas interpellé à son sujet, le créancier pouvait ne prêter aucune attention à cet acte, réduit souvent à des stipulations ou conventions verbales. Sur la plupart des points, le droit babylonien se montre beaucoup plus savant, beaucoup plus juridique à proprement parler, que ne le fut jamais le droit romain.

Ce que nous avons dit déjà sur les circonstances dans lesquelles se trouvaient les Babyloniens du temps de Nabuchodonosor nous a fait sentir quelle difficulté leurs jurisconsultes devaient rencontrer pour établir une jurisprudence un peu cohérente en ce qui touchait les situations relatives du chef de la famille, de ses frères et de ses enfants.

L'égalité entre les deux sexes continuait à être un peu sacrifiée lorsque les droits des filles se trouvaient en conflit avec les droits des frères. Mais il y avait remède à cela dans le pouvoir accordé au père de fixer la dot de sa fille au moment où il la donnait en mariage à un étranger. Nous avons vu aussi le jeu des quasi testaments basés sur le droit religieux et qui étaient accordés même aux mères.

l'intervalle, affecta des esclaves qui lui appartenaient en propre et le reste de ce qu'il regardait comme sa fortune particulière en garantie spéciale de cette somme d'argent versée par son beau-père à cette condition.

Mais il est temps d'en venir maintenant à l'examen attentif de la question de la dot à l'époque classique, dot que nous avons dit s'appeler alors *nudunnu*, c'est-à-dire du nom même qui servait de synonyme à *tirhatu* dans le code d'Hammourabi. Cela est d'autant plus urgent que, dans les derniers exemples cités par nous à propos de la situation de la femme à l'époque secondaire, il est sans cesse question de la dot, c'est-à-dire du *nudunnu*.

Nous avons dit que, comme autrefois le *šeriktu*, le *nudunnu* était livré au mari avec la femme.

Un très bon exemple s'en trouve dans le n° 115 de Liverpool daté de Nériglissar et portant :

« Marduk-sar-uzur donne (*itdin*) 5 mines d'argent, plus tant d'esclaves et de bêtes de somme, avec (*itti*) la femme Suma ibrisa, sa fille, comme dot (*ana nudunnie*) à Nebokanzir, fils de Bel balit. Nebokanzir reçoit sa dot (*nudunnuu*) des mains de Marduk-sar-uzur. »

Je pourrais citer un grand nombre de textes analogues.

Parfois c'est le frère qui remplace le père.

Il en est ainsi dans le n° 258 de Nabonid et dans le n°79 de la collection de Liverpool. Dans ce dernier, Musallim Marduk, fils de Nebosumaiskun, donne une

propriété foncière en dot (*nudunnuu*) de la femme Habaranatum, fille de Nebosuma-iskun. Mussalim Marduk donne cela dans la satisfaction de son cœur avec la femme Habaranatum, sa sœur, à un fils de Marduk Nazir dont le nom est effacé. Dans le n° 990 de Nabonid ce sont encore les frères qui dotent leur sœur.

Nous avons aussi parlé de femmes contribuant à doter leurs filles ou leurs petites filles : les n°s 363 et 368 de Nabuchodonosor en fournissent de bons exemples.

Parfois la dot (*nudunnu*) n'est pas payée en entier; il y a un reliquat. Dans le n° 130 de Cyrus, la dot est en partie en nature d'immeubles, en partie dans la caisse du père. Le n° 97 de Liverpool (ou 348 du nouveau numérotage) renferme aussi un reçu relatif au reliquat de la dot de la femme Sukaitum. Il en est de même du n° 1821 du Louvre, également relatif à un reliquat de dot.

Parfois il n'y a eu qu'une *dictio dotis*. Le n° 214 de Cambyse porte ainsi : « Sur ce que Itti-marduk-baladu en dot (*ana nadunnie*), avec sa fille Tasmitum, à Itti-nebo-baladu avait dit (*iqbuu*), tout l'argent, à savoir 10 mines, 5 esclaves, un mobilier de maison, Itti nebo-baladu n'a pas reçu d'Itti-marduk-baladu. » Les n°s 215, 216 et 217 sont relatifs au règlement de cette affaire.

Il est aussi question d'une dot en paroles dans le n° 154 de Liverpool déjà visé plus haut, relatif à une garantie donnée pour une dot, et on y lit :

« Ziria, fils de Neboibni, à Iddina Marduk, fils de Bazaa, a dit à savoir : 7 mines d'argent, 3 esclaves et la jouissance d'une maison, sans compter 3 mines d'argent qui en paroles (*ina qubbu*), avec la femme Ina Esiggal ramat, ma fille, en dot (*nudunnu*), si je te remets, les créanciers gagistes, qui se sont précipités sur Bazaa, ton père, feront être cela en compte. » Iddina Marduk répondit qu'en représentation (*kuum*) de la dot (*nudunnic*) en question, il engage (*iknuuk*) tels ou tels biens meubles et immeubles et qu'il confie ces choses par devant la femme Esaggil ramat, sa femme.

C'est, on le voit, l'équivalent de l'ancien *tirhatu*.

Le procès de Bunanitum, publié d'abord par Pinches, et dont j'ai donné une traduction rectifiée dans mes obligations, p. 358, est très intéressant à consulter sur l'emploi des fonds dotaux. J'y reviens, bien qu'y ayant déjà fait plus haut allusion. Voici la requête de Bunanitum fille d'Harizaia, qui parle ainsi aux juges de Nabonid, roi de Babylone :

« Binaddu Natanu m'a prise pour femme et a reçu ma dot (*nudunnu*) de trois mines et demie d'argent. Il m'a fait engendrer une fille. Moi et mon mari Binaddu Natanu nous fîmes vente et achat sur l'argent de ma dot et nous achetâmes l'un et l'autre, en l'an 4 de Nabonid, huit perches d'une maison bâtie sur le territoire d'Ahougalla dans Borsippa, pour neuf mines et demie d'argent, que nous avons eues à titre de prêt de Iddina Marduk, fils de Bazai, de la race

de Nursin, et que nous donnâmes sur le prix de cette maison. Comme je réclamais sur ma dot à Binaddu Natanu, mon mari, Binaddu Natanu, dans la satisfaction de son cœur, fit un acte scellé sur les huit perches formant cette propriété qui est dans Borsippa et il me les confia pour les jours futurs. Dans mon contrat il s'exprima ainsi : Deux mines et demie d'argent que Binaddu Natanu et Bunanitum de la face de Iddina Marduk avaient empruntées et en prix de cette maison avaient données ensemble, ils les payeront. Il scella cette tablette et y écrivit l'adjuration des grands dieux. Dans l'année 5 de Nabonid, roi de Babylone, moi et Binaddu Natanu, mon mari, nous prîmes Binaddu-amara à l'état de fils, nous écrivîmes la tablette de son adoption et nous assignâmes deux mines dix sekels d'argent et la possession d'une maison, en dot à la femme Nupta, ma fille. Le destin emporta mon mari, et par la suite Akabi-ilu, fils de mon beau-père, fit des revendications sur la maison et tout ce qui était garanti par son sceau et confié à moi, et sur Nebo-nurilani que nous avons acquis pour argent de Nebo-ahi-iddin.

« En votre présence j'ai apporté cela. Faites être son jugement. »

Le procès-verbal du jugement est ainsi conçu :

« Les juges écoutèrent leurs paroles. Ils se firent lire les tablettes et les obligations que la femme Bunanitum apportait en leur présence; et ils ne mirent

pas en possession Akabi-ilu sur la maison de Borsippa qui avait été confiée, pour représenter sa dot, à la femme Bunanitum et à Binaddu-amara d'après leurs contrats.

« En conséquence Iddina Marduk comparut et reçut deux mines et demie, son argent donné pour prix de cette maison, et ensuite Bunanitum reçut trois mines et demie de sa dot et la moitié qu'elle possédait sur Nebo-nurilani. Nupta reçut aussi selon le contrat de son père. »

Nous n'énumérerons pas ici la multitude de documents que nous avons recueillis sur la dot[1] toujours traduite par le mot *nudunnu*. Qu'il me suffise de signaler encore : le n° 165 de Nabonid relatif à la reprise de la dot sur le père du mari; le n° 369 de Nabuchodonosor sur une autre dot reprise et transmise; le n° 183 de Cyrus contenant une demande en mariage qui n'est pas faite par le père du fiancé, comme celle que nous avons reproduite précédemment, mais par le futur mari lui-même. Celui-ci, après le consentement du père de la jeune fille et la fixation de la dot, s'engage à payer six mines d'argent le jour où il abandonnerait sa femme et en prendrait une autre. La répudiation ici prévue se trouve effectuée dans d'autres actes de la même période. Je citerai aussi les n[os] 359-360, datés de l'an 40 de Nabuchodonosor et constatant d'ailleurs

[1] Liverp. 15, 55, 42, 49, 98, 162, 160; Nabonid, 75, 348, 387; Nabuchodonosor, 369, 245; Cyrus, 141, 129, 130, etc.

l'absence d'enfants nés de l'union, depuis le mariage qui avait eu lieu en l'an 28; enfin le n° 113 de Nabonid relatif au contraire à un mariage qui n'avait pas été stérile.

Cette tablette est rédigée en présence d'un magistrat de l'état civil, le scribe de la ville de Shippara.

La vie commune va cesser entre le mari, d'une part, et, d'une autre part, sa femme et son fils. Il est convenu que le mari payera désormais à titre de pension alimentaire, tant à sa femme qu'à l'enfant qu'elle gardera avec elle, par jour, quatre mesures *qa* de céréales, trois mesures *ka* de boisson; par an, un *epha* d'huile, un *epha* de douceurs (probablement de miel ou de confitures), et en outre quinze mines pesant (c'est-à-dire environ 15 livres) de laine pour fabriquer leurs vêtements. Désormais l'autorité soit maritale, soit paternelle lui est enlevée: « il n'ordonnera plus » *ul itsibie*, il ne pourra plus effectuer aucun prélèvement, c'est-à-dire qu'il ne pourra plus rien enlever ni à la femme ni à l'enfant de ce qui sera leur pécule. Ce n'est pas un divorce; car il n'y aurait pas besoin de dire qu'il n'aurait plus le pouvoir d'ordonner à qui ne serait plus sa femme. C'est la séparation de corps, motivée certainement par les fautes du mari, sans doute par sa brutalité; car dans ce cas, il est naturel que la garde de l'enfant soit donnée à la femme, comme on le fait encore chez nous dans de semblables circonstances; mais l'union conjugale subsiste.

Il ne paraît pas en avoir été de même dans le

n° 273 de Cambyse. La femme, épouse de Belbalit, scribe de Samas, qui lui envoya le *duppu*, assistée de ses trois fils, s'adresse alors à son mari Belbalit, pour fixer ses obligations personnelles à elle-même, à partir de ce jour.

Qu'était d'abord le *duppu* qu'elle avait reçu de son mari?

Le mot *duppu* a des acceptions très larges. D'une façon générale, il désigne un acte authentique; par exemple, dans l'article 177 du code d'Hammourabi, l'arrêt d'un juge; dans l'article 171, l'arrêt du père dérogeant à l'hérédité légale en faveur de son épouse; dans les articles 178 et 179, l'arrêt du père permettant à sa fille de léguer, contrairement à la loi, ce qu'elle détient, à qui elle voudra; dans l'article 151, l'acte authentique par lequel le mari, avant le mariage, protège sa femme contre les créanciers qu'il peut avoir; dans les articles 37 et 48, le titre qui doit être brisé ou qui ne recevra pas ses effets. *Duppu* a donc une valeur authentique plus accusée que *rikistu* (de la racine hébraïque *rakas* « lier ») signifiant une obligation [1]. Il ne se confond pas, non plus, avec *kannuku* [2] venant de la racine *kanaku* « sceller » [3] dont

[1] Voir les articles 7, 47, 62, 122, 123, 128, 264 du code d'Hammourabi. Conf. Liverp, 38, 7; 61, 12; 95, 17; 98, 39 et 29; Darius, 165, Cyrus, 293, etc.

[2] Voir les articles 5, 150, 179, 182, 183 du code d'Hammourabi. Conf. Liverp, 8, 20; 18, 31; 29, 28; 62, 39; 67, 40; 69, 28; 71, 39; 136, 26; et pour la locution *kima kanakisu* « selon son contrat », Liverp, 87, 46; 175, 43.

[3] Liverp, 15, 7; 42, 21; 42, 12; 87, 7; 55, 8; 61, 12; 98,

on retrouve un autre dérivé dans *haniku* « consignation d'argent ». *Kunnuku* est proprement un scellement un document scellé. Il peut s'identifier soit avec *un rikistu*, une obligation ordinaire[1], soit avec *duppa*, même dans le sens d'arrêt du juge[2] ou du *pater familias*[3], magistrat dans sa famille.

Il me semble certain que l'acte authentique, le *duppu*, délivré par le mari à sa femme et qui est l'occasion du document actuel, n'est autre que le *repudium*.

Continuons l'étude de notre tablette.

La femme de Belbalit, s'adressant à son mari, le scribe de Shippara, à la suite de ce *duppu*, lui dit donc : « Je n'entrerai pas avec mes fils dans la demeure des hommes. J'habite avec mes fils... Ils grandiront... jusqu'à ce qu'ils demeurent avec les hommes. » Ensuite il est dit que le jour où cette femme irait dans la maison des hommes pour y entrer, selon l'écrit de l'acte qui est à la face de Belbalit, scribe de Shippara, elle lui remettrait ses trois enfants.

Ceci est une application — déjà un peu lointaine — du code d'Hammourabi.

L'article 137 portait : « Si un homme se dispose à renvoyer soit une concubine, qui lui a donné des

2 et 17; 132, 16; 137, 15; 154; 14; 157, 3. Nabuchodonosor, 1252, 24, etc.

[1] Art. 179, 182, 183.

[2] Art. 5 du code.

[3] Art. 150 et 66.

enfants, soit une épouse que a produit des fils, il rendra son *šeriktu* à cette femme et lui donnera l'usufruit de champ, verger, ou autre bien. Elle élèvera ses fils. Après qu'elle aura élevé ses fils, une part lui sera donnée, comme à un fils, de toutes les choses qui seront à ses enfants, et elle épousera l'époux de son choix. »

L'article 138 ajoute que, s'il s'agit d'une femme qui n'a pas donné d'enfant à son mari, celui-ci lui laissera tout l'argent du *tirhatu* ou don nuptial offert par lui, ainsi que le *šeriktu* ou la dot qu'il a reçue de la maison de son père, et qu'il pourra ensuite la renvoyer.

Enfin, d'après les articles 139 et 140, il est dit que, s'il n'y avait pas de *tirhatu*, il lui payera une mine d'argent pour son *uzubbu*, l'action de la mettre dehors, ou le *repudium*, quand il s'agit de la fille d'un homme libre; et seulement un tiers de mine, quand il s'agit de la fille d'un *mašenkak*, ce que M. Koehler a traduit avec raison par *ministeriale*, c'est-à-dire, d'après la comparaison des articles 8, 15, 16, 140, 175, 176, 177, 198, 201, 204, 208, 211, 216, 219, 222 du code, d'un homme employé à l'administration, comme les affranchis ou les esclaves publics des Romains.

Le *mašenkak* jouissait, à ce titre, d'une situation intermédiaire fort curieuse. Il en résulte :

1° Une aggravation de peine par rapport à l'homme libre si on lui vole ou on lui détourne ses bestiaux, sa barque, son esclave.

2° Un abaissement, au contraire, dans l'amende ou les tarifs, s'il s'agit, soit d'un divorce dont il prend la responsabilité, soit des violences exercées contre lui-même, contre sa fille, etc., soit des soins à payer au médecin. Il se trouve pour ce dernier article classé à côté de l'esclave. Dans certains cas spécifiés, un homme libre paye 10 sicles, un *mašenkak* 5 sicles, un esclave 2 sicles. Dans d'autres cas moins graves, l'homme libre paye 5 sicles, le *mašenkak* 3 sicles, l'esclave d'un homme libre 2 sicles. En revanche on coupe les mains au médecin qui n'a pas réussi, s'il s'agit d'un homme libre; s'il s'agit de l'esclave d'un *mašen kak,* le médecin rend esclave pour esclave.

Une remarque encore : les articles 175 et 176 permettent à un esclave *actor* ou *vicarius* de *mašen kak* d'épouser la fille d'un homme libre aussi bien qu'à un esclave du palais. La situation était donc analogue et elle s'explique fort bien quand on se rappelle ce que nous avons développé longuement dans notre ouvrage sur « la créance et le droit commercial dans l'antiquité. » En somme il nous paraît probable que le *mašenkak* était un *turbanu,* c'est-à-dire, nous l'avons développé longuement dans un autre travail spécial, un affranchi. Les affranchis chaldéens qui, comme ceux de Rome, pouvaient être réclamés par leur ancien maître pour cause d'ingratitude, occupaient, par conséquent, une place intermédiaire entre les hommes libres et les esclaves. Mais, comme les *mašenkak* étaient des affranchis publics, on ga-

rantissait d'une façon spéciale les biens qu'ils étaient chargés d'administrer.

Quant à leurs propres esclaves, associés par eux à l'administration, ils avaient une situation, somme toute, bien préférable à celle des esclaves ordinaires.

Mais nous voilà bien loin de la question du divorce — entraînés que nous avons été par l'article relatif à l'amende de divorce imposée au *mašenkak* ou à sa progéniture mâle.

Quant aux femmes, bien entendu, elles ne pouvaient envoyer le *repudium* à leur mari, d'après le code, si dur pour elles, d'Hammourabi.

La législation promulguée par lui est, à ce point de vue, fort curieuse.

Voici d'abord les articles relatifs au désir de la femme de s'en aller, qui suivent immédiatement ceux relatifs au *repudium* de l'homme que nous avons reproduits plus haut.

Article 141. La femme demeurant dans la maison d'un homme qui dispose sa face pour sortir, produit division, ruine la maison, laisse son mari, sera citée en justice. Si le mari dit. « Je la fais sortir », il lui laissera le chemin libre et ne lui donnera rien pour prix de son renvoi. Si le mari dit : « Je ne la renvoie pas », il pourra épouser une autre femme, et la première restera comme servante dans la maison de son mari.

Article 142. Si une femme hait son mari et dit : « Tu ne me posséderas pas », on examine son affaire;

si elle est ménagère, sans faute, et que son mari sorte et la laisse, cette femme n'est pas coupable. Elle prendra son *šeriktu* et s'en ira dans la maison de son père.

Article 143. Si elle n'est pas ménagère, mais coureuse, ruine sa maison et néglige son mari on la jettera à l'eau.

Ainsi le divorce qui est laissé à la pleine disposition de l'homme, sans qu'il soit besoin d'alléguer aucun motif, n'est, au contraire, point licite dans ces conditions pour la femme. Le juge seul peut le prononcer pour les fautes graves du mari. Mais cette instance est bien dangereuse, puisque, si la femme ne réussit pas dans son procès, elle est, ou bien réduite à l'esclavage dans la maison même de son époux remarié, ou bien punie de mort, alors même qu'elle n'est point du tout accusée d'adultère.

Il va sans dire, que la femme qui a trompé son mari est punie de mort, comme d'ailleurs son complice, sauf le bon plaisir du mari pour la femme et du roi pour l'homme (art. 129). Le fait seul d'avoir été montrée au doigt à propos d'un autre homme est puni pour elle seule, tandis qu'on condamne sévèrement, nous l'avons vu, celui qui a montré au doigt une prêtresse. Cependant, si la femme innocente prête serment, elle peut retourner chez elle (art. 131 et 132).

Les articles suivants concernent un cas dont il fut souvent question plus tard dans le *jus gentium*

grec ou romain, celle de la captivité des ingénues et du *post liminium*, avec ses effets légaux.

Art. 133. Si un homme a été fait captif et s'il y a de quoi manger chez lui, et que la femme sorte de sa maison pour entrer dans une autre maison — parce que cette femme n'a pas gardé son corps et est entrée dans une autre maison — on la jettera à l'eau.

Art. 134. Si alors il n'y a pas de quoi manger et qu'elle sorte, il n'y a pas de faute

Art. 135. Si dans ce dernier cas elle a enfanté des enfants dans une autre maison, et si le mari revient à sa ville, la femme retournera vers son mari et les enfants suivront le père.

Art. 136. Si un homme a abandonné sa ville et s'est enfui, et si sa femme est entrée dans une autre maison, sa femme ne le reprendra pas s'il revient, et restera où elle est.

Au fond, de la volonté propre de la femme il n'est nullement question dans tout ceci. La femme est une sorte d'esclave qu'on peut revendiquer ou non.

D'ailleurs, on ne suppose pas plus chez elle de sentiments affectueux que de volonté agissante. A-t-elle faim ou non? Est-elle délaissée ou violentée par son mari, alors qu'elle est pleinement innocente et dévouée à ses devoirs? tout est là. Si l'on

répond dans ces deux cas par l'affirmative, on l'excuse. Dans le cas contraire, on s'en débarasse de la façon la plus brutale.

Pour l'homme, on est, au contraire, plein d'indulgence. Si un homme a connu sa fille, on se bornera à le chasser de la ville (art. 154); s'il a connu la fiancée de son fils, il lui donnera une demie mine d'argent et tout ce qu'elle a apporté de la maison de son père, et elle pourra épouser qui elle voudra (art. 156). De l'adultère dans la maison conjugale, adultère puni de mort s'il s'agit d'une femme, il ne peut être question pour lui.

Sa femme n'est d'ailleurs là que pour avoir des enfants et remplir ses devoirs conjugaux. Si elle est malade, et que le mari veuille en épouser une autre, il le peut; mais il ne renverra pas sa femme. Elle restera chez lui et sera nourrie pendant sa vie (art 148).

Si cependant elle veut s'en aller dans ces conditions, on lui rendra son *šeriktu* (art. 149).

Si la femme, bien portante, n'a pas d'enfant, et si son mari veut prendre dans sa maison une concubine, il le peut (art 145).

Si, pour éviter ce résultat, la femme a choisi elle-même une servante qu'elle a donnée à son mari pour en avoir des enfants, comme Sara fit pour Abraham, il ne pourra pas prendre de concubine. Mais si cette servante, devenue mère, rivalise avec sa maî-

tresse, on la marquera et on la comptera parmi les servantes, sans pouvoir pourtant la vendre (art. 144 et 146). Si cette Agar n'a pas d'enfant, sa maîtresse pourra la vendre pour argent (art. 147).

Nous avons déjà dit plus haut que la concubine, *sugetim* (mot qui se retrouve dans le chaldaïque de Daniel sous la forme *sugela* ou *sugelet* et qu'on a alors traduit par *uxor*), était assimilée à l'épouse (*aššatu*) en ce qui concernait le *repudium*, si l'une ou l'autre était mère (art 137). Il en est semblablement ou à peu près pour la fille de la *sugetim* ou la fille de l'épouse. L'une et l'autre doivent recevoir un *šeriktu* du père ou, à son défaut, des frères, *šeriktu* formant son unique part dans l'hérédité paternelle (art. 183-184).

Quant aux enfants de la servante, ils peuvent devenir héritiers, même quand cette servante n'a pas été donnée au mari par sa femme dans le but de la remplacer. L'article 170 décide, en effet, que, si à quelqu'un, son épouse a donné des enfants et aussi sa servante, et si le père, de son vivant, a dit à ces derniers : « Vous êtes mes enfants » et les a comptés avec ceux de l'épouse, ils partageront par égale part avec eux; s'il n'a pas fait cette déclaration, les enfants de l'esclave ne partageront pas, mais ne pourront être vendus.

Ceci rentrait dans la puissance du *pater familias*, pouvant, aussi de son vivant, donner un bien à sa

femme, à sa fille ou à son fils, donation qui, pour ce dernier, n'empêche pas son droit de partager à égales parts avec ses frères, dans ce qui reste de l'hérédité. Mais ceci prouve aussi que l'union charnelle de l'homme marié avec sa servante, non désignée par sa femme, était licite et n'était point comprise dans les interdictions relatives, en certains cas, à la concubine et dont nous avons parlé déjà.

La pauvre épouse était donc obligée à supporter bien des choses. Elle avait beaucoup de devoirs et peu de droits; un des derniers privilèges qu'on lui laisse c'est de se faire garantir, avant le mariage, contre les créanciers du mari et d'éviter ainsi d'être livrée à l'état d'esclave ou de *nexa* (art. 151). Il est vrai que si elle n'avait pas pris cette précaution, son esclavage temporaire cessait, comme pour tous les ingénus, au bout de quatre ans : ce qui a fourni plus tard à Moïse l'idée du jubilé septennal, et à Amasis celui du cens quinquennal et de ses effets, également relatifs à la libération des *nexi*.

L'article 127 spécifie, en effet, pour le père, le droit de livrer sa femme, son fils ou sa fille pour une dette — sujétion dont ils sont affranchis la quatrième année.

Quant à l'esclave qui a donné des enfants au maître, celui-ci est obligé de la racheter, tandis que les esclaves ordinaires sont aliénés pour toujours. Notons que l'usage de vendre pour un temps, en garantie d'une dette, son fils ou sa fille, a subsisté à Babylone jusqu'à l'époque classique.

Le n° 70 de Nabuchodonosor concerne ainsi un fils vendu par ses parents pour prix compensé.

Le contrat 1812 du Louvre est un acte de gage conçu d'après le même principe :

« 5 sekels touchés en argent, capital de Nebokinziru, fils de Nebokinabal, sur la femme Ziraa, fille de Belahierib. La femme Rimut-nana, fille de la femme Ziraa, a été prise en gage de Nebokinziru. Possesseur autre sur cette femme ne mettra pas la main. La femme Rimut-nana habitera en présence de Nebokinziru à titre d'esclave, jusqu'à ce que Nebokinziru ait reçu son argent. La femme Ziraa donnera par jour 5 sahia à la femme Rimut-nana. Elle rendra l'argent à Nebokinziru, tel mois de telle année de Nériglissar. L'argent produira par mine 12 sekels à sa charge. »

Ce fait de confier une jeune fille à un homme à titre de gage paraît peut-être un peu dangereux. Mais la femme, son honneur et ses goûts comptaient pour si peu de chose sous l'empire du code d'Hammourabi que la mère, agissant ainsi sous Nériglissar, paraît seulement un peu trop conservatrice de vieilles coutumes qui tendaient de plus en plus à s'adoucir.

Déjà, à l'égyptienne, des contrats de mariage du temps prévoyaient pour les interdire le mépris de la femme ou l'adjonction d'une nouvelle épouse.

Il se passait alors ce qui se passa quand, du temps des comiques de seconde période, l'épiclère d'Athènes était devenue une héritière.

Mais avant d'en arriver à ce retour aux vieux usages il faudra de longs siècles.

En effet, à partir d'Hammourabi et longtemps encore, dan sles différents pays, tous les législateurs se plaisent à qui mieux mieux à abaisser la femme.

(*La suite au prochain cahier.*)

NOTICE
SUR LA VIE ET LES ŒUVRES
DE DADÎŠÔ' QAṬRAYA,

PAR

Mgr ADDAI SCHER,
ARCHEVÊQUE CHALDÉEN DE SÉERT.

I

Ébedjésus de Nisibe dans son *Catalogue des Écrivains syriens*[1] s'exprime ainsi : ܕܕܝܫܘܥ ܚܟܝܡܐ ܦܫܩ ܦܪܕܝܣܐ ܕܡܥܪܒܝܐ. ܘܦܫܪ ܠܐܒܐ ܐܫܥܝܐ. ܘܣܡ ܟܬܒܐ ܕܥܠ ܕܘܒܪܐ: ܘܡܐܡܪܐ ܕܡܘܬܒ ܩܠܝܬܐ. ܘܡܐܡܪܐ ܣܢܝܩܐ ܕܒܘܝܐܐ: ܘܐܦ ܐܓܪܬܐ ܘܫܘܐܠܐ. ܣܡ ܥܠ ܫܝܢܐ ܕܦܓܪܐ ܘܪܘܚܐ.

« Dadîšô' l'habile, annota le Paradis des Moines Occidentaux, et expliqua (le livre de) l'abbé Isaïe; il écrivit un livre sur la vie monastique, des traités sur la sanctification de la cellule, et des discours pathétiques de consolation[2]; il composa aussi des lettres et des questions sur la paix du corps et de l'esprit. »

[1] Apud Assemani, *B.O.*, t. III, part. I, p. 98-99.

[2] Discours funèbres.

Assemani, après avoir reproduit le passage d'Ébedjésus, ajoute en note : « Dadjesu, Abrahami discipulus et in præfectura Cœnobii Izlensis successor, cujus vitam Thomas Margensis in *Hist. monast.* part. I, cap. 4, describit his verbis... [suit le passage de Thomas de Marga[1], et Assemani poursuit :] In Epitome Canonum Sobensis, part. VII, cap. 4, post undecim Abrahami, cujus supra facta est mentio, Regulas, referuntur tredecim ejusdem Dadjesu Canones, quos pro laudati cœnobii regimine condidit. Titulus : ܩܢܘܢܐ ܕܡܪܝ ܕܕܝܫܘܥ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܪܒܐ: ܕܩܡ ܒܬܪܗ ܕܡܪܝ ܐܒܪܗܡ. *Canones Mar Dadjesu Abbatis Cœnobii Magni, qui Mar Abrahamo successit.* »

Assemani, ici, comme en d'autres endroits, identifie deux écrivains syriaques du même nom[2].

Dadîšôʿ, successeur d'Abraham dans la direction du monastère d'Izla, était originaire du Bêth Aramayê[3] et vivait à la fin du VIe siècle; il devint supérieur du grand Couvent en l'an 899 des Grecs (588)[4].

[1] Dans BUDGE, *The Book of Governors*, t. II, p. 42 et suiv. (ch. V).

[2] J'ai déjà redressé cette erreur et d'autres dans mon ouvrage chaldéen intitulé : *Jardin des Écrivains*, qui est sous presse; et dans mon opuscule arabe sur *l'École de Nisibe* (Beyrouth, 1905).

[3] *Le Livre de la Chasteté*, n° 38. Babaï le Grand, dans la vie de Guiwarguis martyr (édition Bedjan, p. 424), dit que ce Dadîšôʿ était de la contrée de Bêth Darayê. Mais le Bêth Darayê était une partie du pays de Bêth Aramayê.

[4] Date fournie par le livre d'Ébedjésus de Nisibe intitulé : *Règles des jugements ecclésiastiques* (cf. LABOURT, *Le Christianisme dans l'empire Perse*, p. 317). D'après le même livre où on lit : 8e année de Hormizd, la date coïnciderait avec le 8 janvier 586.

Cette même année, au mois de janvier, il composa les canons monastiques, dont parle Assémani[1]. Il mourut en 604[2]. Sa vie a été écrite par son successeur, Babai le Grand[3]. Thomas de Marga[4] et Išô'dnaḥ de Bassorah[5] nous ont transmis une notice sur cet auteur.

Dadîšô' Qaṭraya, dont les ouvrages sont mentionnés par Ébedjésus de Nisibe, dans le passage que nous avons cité, vivait environ un siècle après Dadîšô' d'Izla. Quelques passages de son Commentaire sur le livre de l'abbé Isaïe de Scété, ne laissent aucun doute à ce sujet.

1° Dans le Traité XV, chap. v, Dadîšô' Qaṭraya cite Barḥadbšabba 'Arbaya[6], qui vivait au commencement

[1] Ces canons, avec ceux de son prédécesseur Abraham, ont été publiés avec une traduction latine par M. l'abbé Chabot: *Regulae monasticae ab Abrahamo et Dadjesu conditae*, Rome, 1898.

[2] Date fournie par une compilation historique anonyme (voir A. Scher, *Catal. des manuscrits etc., conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert*, cod. 127). Il y est dit que Babai le Grand, successeur de Dadîšô', mourut la 38e année du roi Chosroès (II), après avoir dirigé le couvent d'Izla 24 ans.

[3] P. Bedjan, *Histoire de Mar Jabalaha* etc., 2e éd., p. 424-425.

[4] *Hist. Monast.*, liber I, cap. 5.

[5] *Livre de la Chasteté*, n° 38.

[6] Barḥadbšabba était originaire de la région de Bêth 'Arbayê, comme l'indique son surnom; il était disciple de Ḥenana d'Adiabène, ainsi qu'il le déclare lui-même dans son traité sur les Écoles; il a été consacré ensuite évêque pour Ḥalwan, et c'est en cette qualité qu'il assista en 605 au concile de Grégoire (voir Chabot, *Syndicon Orient.*, p. 479). La chronique anonyme publiée par Guidi, mentionne aussi pendant la vacance forcée du siège patriarcal de Séleucie (609-628), Barḥadbšabba de Ḥalwan comme un écrivain célèbre.

du VII[e] siècle. « De même, dit-il, Barḥadbšabbâ, le docteur, dans son livre des Trésors, dans le long discours qu'il écrivit sur la connaissance de l'Âme, après sa sortie (du corps), dit beaucoup de choses qu'il prouve par des témoignages tirés des ss. Livres et des Docteurs de l'Église . . . » ܐܦ ܒܪܚܕܒܫܒܐ ܡܠܦܢܐ: ܒܟܬܒܐ ܕܝܠܗ ܕܣܝ̈ܡܬܐ: ܒܗܘ̇ ܡܐܡܪܐ ܢܓܝܪܐ ܕܥܒܕ ܠܗ ܥܠ ܝܕܥܬܗ̇ ܕܢܦܫܐ ܒܬܪ ܡܦܩܢܗ̇: ܣܓܝ̈ܐܬܐ ܐܡ̇ܪ ܒܗ̇ ܕܡܫܪܪ ܠܗܝܢ ܡܢ ܣܗܕܘ̈ܬܐ ܕܡܢ ܟܬܒ̈ܐ ܩܕ̈ܝܫܐ ܘܡܢ ܡܠܦܢ̈ܐ ܕܥܕܬܐ.

2° Dans le Traité XIII, le même Dadîšô' cite Babai le Grand et dit : « Une telle multitude d'hymnes et d'antiennes n'était pas en usage au temps des Pères anciens; il est prouvé que cet usage n'existait pas même au temps de nos ss. Pères de la génération précédente. Ainsi le b. Mar Babai le Grand, supérieur du couvent d'Izla, qui vivait au temps du roi Chosrau, fils d'Hormizd, dans le livre qu'il composa pour l'instruction des novices, n'impose pas au frère de réciter des hymnes dans sa cellule dans l'office des Complies. » ܕܗܕܐ ܕܝܢ ܡܫܬܟܚܐ ܣܘ̈ܓܐܐ ܘܥܘ̈ܢܝܬܐ ܠܐ ܗܘܬ̣ ܒܝܘ̈ܡܝ ܐܒܗ̈ܬܐ ܩܕ̈ܡܝܐ: ܡܬܚܘܐ ܕܡܢ ܗܘ̇ ܕܐܦܠܐ ܒܝܘ̈ܡܝ ܐܒܗ̈ܬܢ ܩܕ̈ܝܫܐ. ܕܥܕܡܐ ܕܗܪܟܐ ܗܘܐ ܕܐܠܡ ܗܘܬ̣. ܗܘܐ ܓܝܪ ܛܘܒܢܐ ܡܪܝ ܒܒܝ ܪܒܐ ܪܝܫܐ ܕܥܘܡܪܐ ܕܐܝܙܠܐ: ܗܘ ܕܗܘܐ ܒܝܘ̈ܡܝܗ ܕܟܣܪܘ ܡܠܟܐ ܒܪ ܗܘܪܡܝܙܕ: ܒܟܬܒܐ ܗܘ̇

ܕܦܪܫ ܠܦܘܩܕܢܐ ܪܘܚܢܝܐ: ܠܐ ܡܬܟܪ ܠܐܢܫܐ
ܒܡܠܬܗ ܥܘܢܝܬܐ ܒܡܫܬܥܝܢܘܬܐ ܗܘܦܟܝܐ...

Or Babai le Grand, dont parle l'auteur du livre, fut le successeur de Dadîšô' dans le couvent d'Izla [1], qu'il gouverna depuis la mort de celui-ci, c'est-à-dire depuis 604, jusqu'en 628 [2].

3° Dans le Traité XV, il cite encore Babai le scribe, auteur qui vivait au VII° siècle [3]. « L'heure de la mort est comme la vision que vit au moment de sa mort un des vieillards négligents, que mentionne Mar Babai le scribe, dans son livre [4] : Un des Pères, dit-il, qui était un peu négligent, vit à l'heure de sa mort les démons qui s'emparaient de lui... »

ܘܫܥܬ ܕܡܘܬܐ ܐܝܟ ܚܙܘܐ ܕܚܙܐ ܚܕ ܡܢ ܡܗ̈ܡܠܐ
ܒܥܕܢ ܒܡܘܬܗ܆ ܕܡܠܠ ܒܡܗܡܠܢܐ ܗܘܐ: ܗܘ
ܕܡܕܟܪ ܠܗ ܡܪܝ ܒܒܝ ܣܦܪܐ ܒܟܬܒܗ.
ܐܡܪ ܓܝܪ ܗܟܢܐ: ܚܕ ܡܢ ܐܒܗ̈ܬܐ ܕܡܠܠ
ܒܡܗܡܠܢܐ ܗܘܐ: ܚܙܐ ܕܫ̈ܐܕܐ ܐܚܕܝܢ ܠܗ:
ܒܝܫܐ ܠܐܒܐ ܕܐܫܬܠܛܘ ܥܠܘܗܝ...

4° Dans le même Traité, chap. IX, il cite aussi le patriarche Išô'yahb III d'Adiabène, qui monta sur

[1] Voir *Hist. Monastica* de Thomas de Marga, lib. I, cap. 6, 7, 28, 35; *Livre de la Chasteté*, n° 39; *B.O.*, t. III, 1re partie, p. 94; Chabot, *l'École de Nisibe, son Histoire*, etc., p. 14, 45-47.

[2] Voir ci-dessus, p. 105, n. 2.

[3] Voir le *Livre de la Chasteté*, n° 75, et la compilation historique anonyme de Séert.

[4] Le titre de son livre était : *De distinctione præceptorum* (Ebedjesus de Nisibe, apud Assemani, *B.O.*, t. III, part. 1, p. 188).

le trône patriarcal en 650 et mourut en 660[1] : « Voici, dit-il, que Mar Išô'yahb le Catholicos, fils de Basṭouhmag, issu d'une famille riche et illustre, homme docte et érudit, porta dès sa jeunesse le joug du monachisme. Élu patriarche, pour mettre fin à la lutte que lui livraient les envieux[2], il fut obligé de prendre la liberté de parler de ses bonnes œuvres, de se glorifier devant toute la foule de ces deux choses, à savoir : du sang qu'il tirait aux frères, et de sa foi orthodoxe : « Deux choses, disait-il devant tous, sont requises de celui qui est élu pour gouverner l'Église, c'est-à-dire la connaissance parfaite de la vérité et la pratique de la vertu. Or, si vous voulez, vous pouvez vous rendre compte de l'étendue de mon savoir, par mon livre intitulé : *Réfutation des opinions* (hérétiques); quant au témoignage de ma conduite, je n'en invoquerai pas d'autre que les ventouses par lesquelles je tirais le sang des frères, et qu'on peut voir encore maintenant dans ma cellule au s. couvent de Bêth-'Abê. »

ܗܐ ܓܝܪ ܐܡܪ ܡܪܝ ܝܫܘܥܝܗܒ ܩܬܘܠܝܩܐ: ܒܪ
ܒܣܛܘܗܡܓ: ܓܒܪܐ ܒܪ ܥܬܝܪܐ ܕܡܢ
ܛܘܗܡܐ ܪܒܐ: ܡܠܦܢܐ ܡܕܪܫܐ ܕܡܢ
ܛܠܝܘܬܗ ܫܩܠ ܥܠܘܗܝ ܢܝܪܐ ܕܝܚܝܕܝܘܬܐ:
ܗܢܐ ܗܘ ܕܐܬܓܒܝ ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ: ܘܐܠܨܬܗ
ܟܬܫܐ ܕܥܠ ܚܣܡܐ ܕܡܫܬܪܥܐ ܠܡܬܚܫܚܘ
ܒܦܪܗܣܝܐ ܕܕܘܒܪܘܗܝ: ܒܟܠܗܘܢ ܬܪܬܝܢ

[1] *B.O.*, t. III, part. I, p. 113 et suiv.

[2] On sait qu'Išô'yahb se fit élire patriarche par ruse (voir *Liber Turris*, *'Amr et Slība* : textus, éd. GISMONDI, 1896, p. 56).

ܐܫܬܟܚܬ ܡܢܟ ܠܘܬܗ ܒܥܓܠܐ. ܒܪܒܝܐ ܕܢܫܡܠ ܗܘܐ ܠܐܢܫܐ: ܘܒܡܣܟܢܘܬܗ ܐܪܬܚܘܒܫܘܬܐ. ܘܐܡܪ ܗܘܐ ܡܢܟ ܠܘܬܗܘܢ. ܕܡܛܠ ܕܓܠܝܬܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܒܕܚܝܠܬܐ ܕܝܢ ܘܠܝܢ ܬܪܬܝܢ ܗܢܝܐ: ܕܝܢ ܕܦܘܪܫܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܫܪܪܐ: ܘܕܝܢ ܕܦܓܪܐ ܕܡܬܬܪܘܬܐ: ܥܠ ܕܦܘܪܫ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܐܢܬ ܠܟܘܢ ܠܡܐܠܦ ܐܢ ܬܬܒܥܘܢ: ܕܝܢ ܒܬܪܐ ܗܘ ܕܡܬܦܪܫܐ ܕܗܘܦܟ ܢܘܣܟܐ ܕܟܢܫ ܠܢ. ܣܘܥܪܢܐ ܕܝܢ ܕܗܘܟܝ: ܠܗ ܠܡܕܡ ܐܢܫܝܢ ܦܫܝܐ ܠܡܣܘܪܘܬܐ: ܐܠܐ ܠܡܩܠܠܘܬܐ ܕܟܗܢ ܫܠܠ ܗܘܝܬ ܕܟܢܫܐ ܠܐܢܫܐ. ܘܡܕܒܠ ܐܬܬܣܝܡ ܒܡܠܬܗ، ܒܡܘܟܪܐ ܡܕܝܢܐ ܕܟܬܒ ܒܢܝܐ.

Tout ce que nous savons de la vie de ce Dadîšô' Qaṭraya nous est appris par un passage de ses œuvres. Il était originaire du Bêth Qaṭar, comme l'indique son surnom. Il embrassa la vie monastique dans le couvent de Rabkennarê, ainsi que le montre le titre de son ouvrage. Il habita également dans le couvent de R. Šabôr[1] et dans celui des Apôtres :

« La cause, dit-il dans l'introduction du traité XIII, qui m'a empêché de réaliser votre ordre sublime, ô moines christophiles et mes frères en N.-S., Mar Zekaîšô' et Mar Iazîdost, ce n'est pas, à Dieu ne plaise! la négligence, mais mon état continu d'infir-

[1] Peut-être le couvent de R. Šabôr et celui de Rabkennarê ne faisaient-ils qu'un. Les deux couvents de Rabkennarê et des Apôtres paraissent avoir été situés dans les montagnes du Bêth Houzayê; celui de R. Šabôr était situé aux environs de la ville de Šouštar.

mité. Quand j'étais au s. couvent de Rabkennaré, les vénérables et charitables moines, Mar Aḥôb et Mar Abkôš m'ordonnèrent de leur écrire dans un livre l'explication des sens contenus dans le livre d'Isaïe le grand. Par obéissance à leurs ordres, j'ai expliqué les six premiers traités. Ayant été ensuite gravement malade, je n'ai pu expliquer les autres traités. Étant venu chez votre révérence, au s. couvent des BB. Apôtres, vous m'avez ordonné d'accomplir ce qui avait été déjà commencé. Confondu par vos prières amicales, j'obéis à votre ordre sublime. Et quand, grâce au secours de vos pures prières, j'eus encore expliqué sept discours, je fus empêché pour la deuxième fois d'accomplir l'ouvrage, à cause de la maladie et d'autres obstacles qui survinrent. Maintenant que le Seigneur a voulu que j'aie un peu de répit, je me propose d'accomplir avec le secours de Notre-Seigneur votre commandement avantageux. » — Dans ce même traité XIII, il dit encore · « Et même quand j'étais (au couvent de R. Šabôr), il se trouvait là de nombreux frères, qui accomplissaient les règles . . . »

ܟܠܬܐ ܕܐܬܚܘܪܬ ܕܐܣܛܠܐ ܦܣܘܩܐ
ܢܦܫܐ ܕܠܘܬܝ: ܐܘ ܐ̈ܚܝ ܠܡܫܝܚܐ ܐܬ̈ܘܢ
ܕܟܪܘ̣ ܕܝܪܝ: ܘܟܕ ܘܫܡܥܘ ܚܕܪܝ ܢܫܩܘܬ ܚܘ̈ܒܐ:
ܐܬܬܠܘ ܠܗ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܢܚܘ: ܐܠܐ
ܒܫܘܠܛܢܐ ܐܠܗܝܬܐ ܕܒܐܪ̈ܐ ܘܡܘܪ̈ܝܐ. ܒܗ
ܠܡܪ ܐܬܝ ܫܘܬܦ ܒܒܝܫܬܐ ܘܦܫܝܩܐ
ܕܐܒܗ̈ܬܐ: ܦܘܪܫܢ ܗܘ̣ܢ ܚܠܝ̈ܐ ܕܪ̈ܫܡܐ

ܕܓܠܝܐ ܕܒܪ ܐܝܫܘܥ ܘܡܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܫܝܚܝܐ:
ܕܐܬܡܣܟ ܠܗܘܢ ܒܡܠܬܐ ܢܘܗܪܐ ܘܐܡܪܬ
ܕܡܫܩܠܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܗܘܐ ܪܒܐ ܐܫܝܢܐ. ܐܢܐ
ܕܡܢ ܒܗ ܐܬܚܙܝܬ ܠܦܘܩܕܢܘܗܝ: ܒܚܙܬܗ
ܢܘܗܪܐ ܕܫܡܫܐ ܕܡܕܒܪܢܐ ܡܕܒܪܢܐ. ܡܛܠ
ܕܐܬܐܡܢܬ ܒܦܘܪܫܢܐ ܒܡܘܫܐ: ܦܫܛ ܠܗ ܓܒ
ܕܐܝܬܝ ܠܡܕܒܪܢܐ ܐܢܫܐ. ܒܗ ܕܝܢ ܐܬܚܙܝ ܠܗܘ
ܫܘܬܦܘܬܗ ܠܡܕܒܪܢܐ ܡܫܝܚܐ ܕܒܗܝܢܐ ܕܡܫܠܡܢܐ
ܠܡܕܒܪܢܐ: ܘܐܬܐܦܣܩܬ ܗܘܬ ܒܝܢܬ ܕܫܘܡܠܝܐ
ܐܬܠ ܠܗܘ ܒܒܝܬ ܕܡܫܚܐ ܘܒܢ ܐܫܬܪܝ: ܒܗ
ܢܦܫܗ ܕܡܢ ܦܘܩܕܢܐ ܕܡܕܒܪܢܘܗܝ: ܐܫܬܪܚܬ
ܠܦܘܩܕܢܘܗܝ ܢܡܘܣܐ. ܘܒܗ ܒܡܕܒܪܢܐ
ܕܠܝܬܝܗܘܢ ܕܒܢܝܐ: ܢܦܩܬ ܗܘܬ ܫܒܝܒܐ
ܡܕܒܪܢܐ: ܗܘܬ ܦܫܛ ܡܢ ܡܕܒܪܢܐ: ܡܛܠ
ܡܫܡܫܢܐ ܓܒܝ ܒܡܫܩܠܐ ܐܢܫܝܐ ܕܒܪܝ.
ܗܫܐ ܕܝܢ ܕܪܓܠܐ ܒܪܝ: ܘܗܘܐ ܠܗ ܢܦܩܐ
ܡܠܝܠ: ܐܬܬܠܝܒܬ ܕܡܬܠܒܝܢ ܦܘܩܕܢܘܗܝ
ܒܡܬܪܐ ܒܡܕܒܪܗ ܕܒܪܝ ÷...

ܘܗܘܐ ܒܗ ܛܠܒ ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܕܫܘܒܬ (ܒܡܕܒܪܐ
ܕܒܝܬ ܫܒܘܪ): ܐܝܬ ܗܘܘ ܕܝܢ ܬܡܢ ܐܚܐ
ܡܫܒܚܐ ܦܠܝܓ ܒܡܥܒܕܐ...

C'est donc dans la seconde moitié et vers la fin du VIIe siècle qu'il convient de placer notre auteur.

Outre les données précédentes nous pouvons encore ajouter ceci : d'après un passage du traité XIII de son ouvrage, il aurait vu Rabban Šabôr (ܒܗ ܛܠܒܐ
ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܕܫܘܒܬ. ܠܐ ܥܒܝܕ ܗܘܐ ܠܐܚܐ
ܪܒܢ ܫܒܘܪ ܘܐܬܒܝܢܬܐ ܕܒܒܝܬܗ ܕܠܬܒܝܬܗܘܢ

ܒܡܫܡܫܢܘܬܟ). Et dans le traité XV, chap. IX, il mentionne Rabban Khoudawi et Rabban Šabôr « de sainte mémoire ». (ܗܢܘܢ ܕܛܘܒܢܐ ܕܘܟܪܢܗܘܢ ܟܠܗ ܡܕܢܚܐ ܐܒܘܢ ܫܒܘܪ ܘܐܒܘܢ ܚܘܕܐܘܝ ܕܒܘܪܟܬܐ ܢܘܚܐ). Or, Išôʿdenaḥ de Bassorah nous apprend[1] que R. Šabôr était contemporain de R. Khoudawi; et nous savons par ailleurs que celui-ci était contemporain du patriarche Georges (661-681)[2], et mourut sous le calife Moʿawya (662-680)[3].

II

Le seul des ouvrages de Dadîšôʿ Qaṭraya qui soit parvenu jusqu'à ce jour à notre connaissance est son Commentaire sur le livre de l'abbé Isaie de Scété[4]. Il

[1] *Livre de la Chasteté*, édit. BEDJAN, nos 55, 79.

[2] *Liber Turris*, ʿ*Amr et Slība*, textus, édit. GISMONDI, p. 57.

[3] Compilation historique anonyme de Séert.

[4] Isaie de Scété passe pour avoir vécu au milieu du IVe siècle. Le texte grec de ses ouvrages est encore inédit, sauf quelques fragments publiés par Possinus dans son *Thesaurus asceticus* (Paris, 1684), et reproduits dans la *Patrologia Graeca* de Migne, t. XL. Ces fragments sont tirés d'un ouvrage plus considérable, qui paraît être celui que Dadîšôʿ Qaṭraya a commenté, et dont une traduction latine a été réimprimée dans le même volume (*Patr. Gr.*, t. XL, col. 1105 et suiv.). Les homélies ou discours (*Orationes*) sont au nombre de 29. Elles sont en général assez courtes et occupent en moyenne une ou deux pages, quelquefois moins. En voici les titres; quelques uns peuvent servir d'éclaircissement aux titres syriaques : 1. *Praecepta ad fratres qui cum ipso vivebant* (cf. syr., tr. VIII). — 2. *De mente secundum naturam* (syr. IX). — 3. *Ad fratres juniores institutio* (syr. X). — 4. *Quid in itinere observandum* (syr.

est conservé dans un manuscrit qui se trouve dans notre bibliothèque de Séert; ce manuscrit mesure 17 centimètres sur 12 ; il est composé de 22 cahiers de 10 feuillets; un dernier cahier manque. Le titre est : *Explication des Traités*[1] *du livre de l'abbé Isaïe, faite par Dadîšôʿ Qaṭraya*, (*moine*) *du couvent de Rab-*

XI). — 5. *Quæ observanda sunt iis qui simul in pace habitare cupiunt* (syr. XII). — 6. *Qui honestam quietem amplecti volunt eos esse curiosos non oportere, neque omissa peccatorum suorum consideratione tempus in rebus inutilibus consumere* (syr. XIII). — 7. *De virtutibus* (syr. XIII). — 8. *B. Isaiae abbatis apophtegmata.* — 9. *Ad eos qui mundo renuntiarunt* (syr. V). — 10. *Ejusdem argumenti.* — 11. *De grano sinapi.* — 12. *De vino.* — 13. *Ad eos qui initiantur et tendunt ad perfectionem.* — 14. *B. Isaiae abbatis luctus et lamentatio.* — 15. *De mundi renuntiatione.* — 16. *Ejusdem argumenti.* — 17. *De gaudio animæ Deo servienti* (syr. XV). — 18. *De injuriarum oblivione.* — 19. *De morbis animi.* — 20. *De humilitate* (syr. IV). — 21. *De pœnitentia* (syr. XIV). — 22. *De operibus hominis novi.* — 23. *De perfectione.* — 24. *De tranquillitate.* — 25. *Ejusdem ad Petrum abbatem discipulum suum* (syr. VII). — 26. *B. Isaiae dicta, quæ Petrus abbas, discipulus ejus, ex illo accepit et libris commendavit.* — 27. *In illud : « Attende tibi ».* — 28. *De malitiæ ramis.* — 29. *Ejusdem lamentationes.*

On a encore publié sous le nom d'Isaïe de Scété, et en latin seulement : *Præcepta sive consilia LXVIII posita tironibus in monachatu*, reproduits dans la *Patr. lat.*, t. CIII, col. 427.

Il semble résulter de la comparaison de ces titres avec ceux du commentaire de Dadîšôʿ, que ce dernier lisait les œuvres d'Isaïe dans un ordre différent, et que les longs développements renfermés dans le commentaire du XVe Traité doivent contenir l'expression de la théologie nestorienne au VIIe siècle. Un ms. syriaque du Brit. Mus. (add. 12170), daté de l'an 604, contient les œuvres d'Isaïe dans l'ordre suivi par Dadîšôʿ. Un autre ms. (add. 17262) contient des fragments d'un commentaire qui paraît différent de celui-ci (J.-B. Chabot.)].

[1] ܡܐܡܪܐ signifie proprement *Discours;* mais il semble préférable de traduire ce mot par *Traité* pour éviter toute équivoque.

kennaré. ܦܘܫܩܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܟܬܒܐ ܕܐܒܐ ܐܫܥܝܐ: ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ، ܕܕܝܫܘܥ ܩܛܪܝܐ. ܗܘ ܠܥܘܡܪ̈ܐ ܕܡܕܒܪ̈ܝܐ.

L'ouvrage est divisé en quinze traités, précédés d'un avant-propos, dans lequel l'auteur déclare qu'il écrivit cet ouvrage à la demande de Mar Aḥôb et de Mar Abkôš. En voici l'analyse sommaire :

Premier Traité. A. Introduction. (ܥܠܬܐ ܕܡܠܬܗ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܩܕܡܝܐ) divisée en deux chapitres : i. Origine et vie de l'abbé S. Isaïe (ܪܝܫܐ ܩܕܡܝܐ. ܥܠ ܓܢܣܗ ܘܕܘܒܪܗ ܕܩܕܝܫܐ ܐܒܐ ܐܫܥܝܐ). ii. But du traité (ܪܝܫܐ ܕܬܪܝܢ. ܥܠ ܢܝܫܐ ܕܡܠܬܗ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܩܕܡܝܐ). — B. Explication du premier traité (ܦܘܫܩܐ ܕܡܠܬܗ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܩܕܡܝܐ).

IIe Traité. Sur les œuvres bonnes et parfaites des douze pèlerins[1]. ܡܐܡܪ̈ܐ ܕܬܪܝܢ: ܕܥܠ ܕܥܒ̈ܕܐ ܛܒ̈ܬܐ ܘܓܡܝܪ̈ܐ ܕܬܪܬܥܣܪ ܟܬܪ̈ܬܒܢܐ.

IIIe Traité. A. Introduction en deux chapitres : i. Comment les frères doivent s'aimer les uns les autres. (ܕܐܝܟܢܐ ܙܕܩ ܠܗܘܢ ܠܐܚ̈ܐ ܕܢܚܒܘܢ ܒܚܘܒܐ ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ). ii. Comment les moines doivent combattre dans les pensées. (ܕܟܠܘ ܠܡܣܬ̈ܪܐ ܥܠ ܐܓܘܢܐ ܕܚܘܫܒ̈ܐ). — B. Explication.

IVe Traité. De l'humilité[1]. (ܥܠ ܡܟܝܟܘܬܐ)

[1] Le commentaire est divisé en deux parties : A. Introduction; B. Explication.

V. **Explication du cinquième traité de l'abbé Isaïe : Règles pour ceux qui s'éloignent du monde** (ܦܘܩܕܢܐ ܠܗܢܘܢ ܕܡܬܪܚܩܝܢ ܡܢ ܥܠܡܐ).

VI. Explication du sixième traité de l'abbé Isaïe : Sur ce qu'il vit et apprit des vieillards (ܡܛܠ ܐܝܠܝܢ ܕܚܙܐ ܘܫܡܥ ܠܘܬ ܣܒܐ).

VII. Explication du septième traité de l'abbé Isaïe, qu'il écrivit pour son disciple Pierre. (ܕܟܬܒ ܠܦܛܪܐ ܬܠܡܝܕܗ). A. Introduction. — B. Explication de ce qui est obscur dans le traité (ܦܘܫܩܐ ܕܐܝܠܝܢ ܕܡܥܡܛܢ ܒܗ ܒܡܐܡܪܐ).

VIII. Explication du huitième traité : Conseils de l'abbé Isaïe aux frères qui étaient avec lui (ܦܘܩܕܢܐ ܕܐܒܐ ܐܫܥܝܐ ܠܐܚܐ ܗܢܘܢ ܕܥܡܗ).

IX. Explication du neuvième traité intitulé : Touchant l'intelligence dans son état naturel. (ܡܛܠ ܗܘܢܐ ܕܟܝܢܐ).

X. Explication du dixième traité intitulé : Règles pour les novices. (ܡܛܠ ܕܘܒܪܐ ܕܐܚܐ ܫܪܘܝܐ).

XI. Explication du onzième traité intitulé : Touchant le but de ceux qui habitent les cellules[1] (ܡܛܠ ܬܪܥܝܬܐ ܕܗܢܘܢ ܕܝܬܒܝܢ ܒܩܠܝܬܐ).

XII. Explication du douzième traité intitulé :

[1] Division : A. Introduction. B. Explication de ce qui est obscur dans le traité.

Préceptes fidèles et édification de ceux qui veulent habiter ensemble en paix[1]. (ܡܛܠ ܦܘܩܕ̈ܢܐ ܡܗܝ̈ܡܢܐ ܘܒܢܝܢܐ ܕܗܢܘܢ ܕܨܒܝܢ ܕܒܫܝܢܐ ܢܥܡܪܘܢ ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ).

XIII. Explication du treizième traité intitulé : Touchant ceux qui veulent être en bonne paix; qu'ils doivent distinguer ce qui est utile pour leur âme, et ne pas passer mal leur temps et dans un amer esclavage, ceux qui sont convaincus que ces choses ne leur conviennent pas et qui se repentent de leurs péchés[1]. (ܡܛܠ ܗܢܘܢ ܕܨܒܝܢ ܠܡܗܘܐ ܒܫܝܢܐ ܛܒܐ܇ ܘܦܪܫܘܢ ܒܢܦܫܗܘܢ ܠܡܦܪ̈ܫ ܠܗܘܢ ܕܢܓܠܒܝܢ ܠܗܘܢ܇ ܘܠܐ ܢܦܣܝܢܗܘܢ ܠܒܝܫܐ ܒܫܥܒܕܘܬܐ ܘܒܥܒܕܘܬܐ ܡܪܝܪܬܐ. ܗܠܝܢ ܕܡܦܝܣܝܢ ܠܠܒܘ̈ܬܗܘܢ ܒܕܘ̈ܟܬܐ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܠܘ̈ܬܗܘܢ ܠܗܘܢ ܘܬܝܒܝܢ ܡܢ ܚܛܗ̈ܝܗܘܢ).

XIV. Explication du quatorzième traité intitulé : Touchant la contrition, au sujet de laquelle l'abbé Pierre l'interrogea. ܡܛܠ ܬܘܝܒܘܬܐ ܕܫܐܠܗ ܐܒܐ ܦܛܪܐ. — A. Apologie adressée aux sollicitants. (ܡܦܩ ܒܪܘܚܐ ܕܠܘܬ ܡܫܐܠܢ̈ܐ). — B. Introduction. — C. Éclaircissement de ce qui est obscur dans le traité.

XV. Explication du quinzième traité intitulé : Touchant la joie que ressent l'âme qui veut servir

[1] Division : A. Introduction. B. Explication de ce qui est obscur dans le traité.

Dieu. (ܡܛܠ ܫܘܪܝܬܐ ܕܗܘܡܐ ܠܢܦܫܐ ܗ̇ܝ ܕܒܪܝܐ ܠܡܫܬܥܒܕܘ ܠܐܠܗܐ). — A. Introduction. — B. Explication du discours.

Ce traité développe longuement la question de l'état des âmes après la mort; il est subdivisé en neuf chapitres:

I. Jusqu'où s'éleva, selon le bienheureux Athanase, l'âme de l'abbe Antoine et les autres âmes qu'il vit? ܪܫܐ ܩܕܡܝܐ: ܕܠܐܝܟܐ ܐܡ̇ܪ ܛܘܒܢܐ ܐܬܢܣܝܘܣ ܕܡܬܥܠܝܐ ܗܘܬ ܢܦܫܗ ܕܐܒܐ ܐܢܛܘܢܝܘܣ ܥܡ ܢܦ̈ܫܬܐ ܐܚܪ̈ܢܝܬܐ ܕܚܙܐ.

II. Pourquoi S. Antoine, au moment, de l'ascension de son âme, vit de nombreux démons qui l'en empêchaient, tandis qu'au moment où une grande foule montait, il vit un demon seul les en empêcher? (ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܒܙܒܢ ܕܡܣܩܬܐ ܕܢܦܫܗ ܚܙܐ ܐܒܐ ܐܢܛܘܢܝܘܣ ܠܫܐ̈ܕܐ ܣܓ̈ܝܐܐ ܕܟܠܝܢ ܗ̣ܘܘ ܠܗ̇: ܒܙܒܢ ܕܡܣܩܬܐ ܕܝܢ ܕܥܡܐ ܣܓܝܐܐ: ܣܛܢܐ ܒܠܚܘܕ ܚܙܐ ܕܟܠܐ ܗ̣ܘܐ).

III. Pourquoi un seul ange garde chacun de nous, ici et après notre sortie du monde jusqu'à la résurrection, pour honorer la ressemblance de Dieu, et pourquoi dit-on encore que plusieurs anges nous conduisent? (ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܟܠ ܚܕ ܚܕ ܡܢ ܡܠܐܟ̈ܐ ܒܠܚܘܕ ܠܘ̣ܐ ܠܚܕ ܚܕ ܡܢܢ: ܡܘܩܪܐ ܐܦ ܒܬܪ ܡܦܩܬܢ ܕܡܢ ܥܠܡܐ ܥܕܡܐ ܠܩܝܡܬܐ: ܡܛܠ ܐܝܩܪܐ ܕܕܡܘܬܐ: ܬܘܒ ܡܠܐܟ̈ܐ ܣܓ̈ܝܐܐ ܡܬܐܡܪܐ ܕܕܒ̇ܪܝܢ ܠܢ).

IV. Pourquoi l'homme est-il combattu tantôt par un seul démon, tantôt par plusieurs démons? (ܕܡܛܠ ܡܢܐ ܒܙܒܢ ܚܕ ܫܐܕܐ ܡܩܪܒ ܥܡ ܐܢܫ: ܒܙܒܢ ܕܝܢ ܣܓܝܐܐ).

V. Quelle est la situation des âmes des pécheurs après la mort? Sentent-elles, souffrent-elles, s'attristent-elles, ou non? (ܕܐܝܟܢܐ ܫܪ̈ܝܢ ܢܦ̈ܫܬܐ ܕܚܛܝ̈ܐ ܒܬܪ ܡܦܩܬܐ. ܘܐܢ ܪ̈ܓܫܢ ܘܚܫܢ ܘܡܬܥܝܩܢ: ܐܘ ܠܐ).

VI. Où habitent les âmes des justes après la mort? Sentent-elles, glorifient-elles, ou non? (ܕܐܝܟܢܐ ܫܪ̈ܝܢ ܢܦ̈ܫܬܐ ܕܙܕ̈ܝܩܐ ܡܢ ܒܬܪ ܡܦܩܬܗܘܢ. ܘܐܢ ܪ̈ܓܫܢ ܘܡܫܒ̈ܚܢ: ܐܘ ܠܐ).

VII. Les âmes des justes, qui sont au Paradis, voient-elles N.-S. par une manifestation de lumière, et glorifient-elles Dieu pour les mystères qui leur sont révélés, ou non? (ܕܐܢ ܚܙ̈ܝܢ ܢܦ̈ܫܬܐ ܕܙܕ̈ܝܩܐ ܕܒܦܪܕܝܣܐ ܠܡܪܢ ܒܓܠܝܢܐ ܕܢܘܗܪܐ: ܘܡܫܒ̈ܚܢ ܠܐܠܗܐ ܥܠ ܐܦ̈ܝ ܐܪ̈ܙܐ ܕܡܬܓܠܝܢ ܠܗܝܢ: ܐܘ ܠܐ).

VIII. Les âmes des saints, qui sont en Paradis, prient-elles, et leurs prières aident-elles ceux qui ont recours à elles, ou non? (ܕܐܢ ܡܨܠ̈ܝܢ ܢܦ̈ܫܬܐ ܕܩܕ̈ܝܫܐ ܕܒܦܪܕܝܣܐ: ܘܡܥܕܪ̈ܢ ܨܠܘ̈ܬܗܘܢ ܠܐܝܠܝܢ ܕܒܗܝܢ ܡܬܟܠܝܢ: ܐܘ ܠܐ).

IX. Les âmes des justes jouissent-elles ou non en Paradis? (ܕܐܢ ܡܬܒܣܡܢ ܢܦ̈ܫܬܐ ܕܙܕ̈ܝܩܐ ܒܦܪܕܝܣܐ: ܐܘ ܠܐ).

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 12 JANVIER 1906.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Etaient présents :

MM. SENART, *vice-président;* ALLOTTE DE LA FUŸE, l'abbé BOURDAIS, BOUVAT, CARRA DE VAUX, l'abbé CHABOT, DUSSAUD, Rubens DUVAL, FAÏTLOVITCH, FARJENEL, FINOT, HALÉVY, ISMAËL HAMET, Clément HUART, LEROUX, Sylvain LÉVI, MACLER, MANCEAUX-DEMIAU, MAYER-LAMBERT, MERSIER, SCHWAB, SPECHT, VINSON, *membres;* CHAVANNES, *secrétaire.*

Les procès-verbaux des séances du 10 novembre et du 8 décembre 1905 sont lus et adoptés.

M. ALLOTTE DE LA FUŸE est nommé membre du Conseil sous réserve de la ratification de l'Assemblée générale.

M. LE PRÉSIDENT annonce que, après avoir consulté la commission des fonds, il est d'avis d'accorder 300 francs à la fondation de Goeje et 200 francs à l'*Orientalische Bibliographie;* ces deux propositions sont acceptées.

M. ALLOTTE DE LA FUŸE présente un mémoire dont il est l'auteur sur les *Monnaies de l'Elymaïde* (Extrait du tome VIII des publications de la Mission Morgan).

M. HALÉVY expose quelle méthode il a suivie dans ses recherches sur les alphabets berbères; il conclut que ces alphabets sont d'origine phénicienne et qu'il n'est point nécessaire de les expliquer par un alphabet safaïtique ou désertique.

M. Vinson étudie la formation des pronoms dans les langues dravidiennes.

M. Barbier de Meynard donne lecture de deux circulaires : l'une est relative au prochain congrès des Sociétés savantes qui doit s'ouvrir le mardi 17 avril ; l'autre, qui émane de la Société de géographie de Genève, annonce que le neuvième congrès international de géographie se tiendra à Genève le 29 juillet 1908 et jours suivants.

M. Allotte de la Fuÿe présente quelques remarques au sujet de la communication de M. Halévy.

La séance est levée à cinq heures trois quarts.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par les Auteurs :

T.-L. Griffith. *Egypt Exploration Fund. Archaeological Report.* 1904-1905. — London, 1905 ; in-4°.

A. Raux. *La Mo'allaka de Zohaïr suivie de la Lâmiyya d'Ibn-El-Ouardi et de quelques poésies...* (textes avec commentaire et traduction). — Alger, 1905 ; in-8°.

Alfred Loisy. *Le Quatrième Évangile.* Paris, 1903 ; in-8°.

— *Morceaux d'exégèse.* - Paris, 1906 ; in-8°.

Par les Éditeurs :

Revue critique, n°s 49-51. - Paris 1905 ; in-8°.

Polybiblion, décembre 1905 (partie littéraire et partie technique). - Paris, 1905 ; in-8°.

Revue archéologique, septembre-octobre 1905. — Paris, 1905 ; in-8°.

Spécimen des caractères de l'Imprimerie catholique. — Beyrouth (Syrie) s. d. ; in-4°.

Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances, septembre-octobre 1905. - Paris, 1905 ; in-8°.

Le Muséon, nouvelle série, VI, 3-4. — Louvain, 1905; in-8°.

A Commentary on the Book of Job, from a Hebrew Manuscript in the University Library, Cambridge, translated by S.-A. Hirsh, Ph. d. — London, 1905; in-8°.

Bulletin de Littérature ecclésiastique, décembre 1905. — Paris, 1905; in-8°.

The Indian Antiquary, october 1905. — Bombay, 1905; in-4°.

N.-N. Pantousoff. *Materiaux pour l'étude de la langue kozake-kirghize* (en russe), 6ᵉ fasc. — Kazan, 1903; in-8°.

Zeitschift für hebræische Bibliographie, IX, 6. — Frankfurt a. M., 1905; in-8°.

Par la Société :

Journal asiatique, septembre-octobre 1905. — Paris 1905; in-8°.

Mémoires de la Société de linguistique de Paris, XIII, 6. — Paris, 1905; in-8°.

The Geographical Journal, XXVI, 6; XXVII, 1. — London, 1905-1906; in-8°.

The Asiatic and Imperial Quarterly Review, January 1906. — London, 1906; in-8°,

Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, nᵒˢ 40-44. — Singapore, 1904-1905; in-8°.

Comité de conservation des monuments de l'art arabe. Exercice 1904, fasc. 21. — Le Caire, 1905; in-8°.

La Géographie, XII, 6. — Paris, 1905; gr. in-8°.

Mahàmahopàdhyàya Hara Prasad Sastri. *A Catalogue of Palm Leaf and Selected Paper Mss. belonging to the Durbar Library, Nepal*. With a critical introduction by Professor Cecil Bendall. — Calcutta, 1905; in-8°.

Revue des études juives, n° 101. — Paris, 1905; in-8°.

Revue biblique, janvier 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Revue africaine, nᵒˢ 258 259. — Alger, 1905; in-8°.

PAR LE MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE
ET DES BEAUX-ARTS :

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 93 : G. COLIN, *Le Culte d'Apollon Pythien à Athènes.* — Fasc. 94 : G. COLIN, *Rome et la Grèce de 200 à 146 avant Jésus-Christ.* — Paris, 1905; in-8°.

Journal des savants, décembre 1905. — Paris, 1905; in-4°.

Archives marocaines, IV, 2-3; V, 1. — Paris, 1905; in-8°.

Sylvain LÉVI. *Le Népal, étude historique d'un royaume hindou,* t. II. — Paris, 1905; in-8°.

Revue de l'histoire des religions, LII, 2, — Paris 1905; in-8°.

J. DE MORGAN. *Mission scientifique en Perse,* III, 1 : *Études géologiques.* — Paris, 1905; in-8°.

Recueil de mémoires orientaux. Textes et traductions publiés par les professeurs de l'École spéciale des langues orientales vivantes à l'occasion du XIVe Congrès international des Orientalistes. — Paris, 1905; in-8°.

Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. — *Musée de Tlemcen,* par W. MARÇAIS. — Paris, 1906; in-folio.

Bulletin archéologique, 1905, 2e livr. — Paris, 1905; in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT INDIEN :

District Gazetteers, Statistics, 1901-1902 (Districts de Chittagong, Malda, Dacca, Mymensingh, Bogra, Faridpur, Backergunge, Pabna, Rajshahi, Rangpur, Noakhali, Tippera, Dinajpur, Japalguri, Chittagong Hill Tracts). — Calcutta, 1905, 15 vol. in-8°.

H.-R. NEVILL. *Sitapur, a Gazetteer* (t. XL des *District Gazetteers of the United Provinces of Agra and Oudh*). — Allahabad, 1905; in-8°,

W. FRANCIS. *Anantapur* (*Madras District Gazetteers*). Madras, 1905; 2 vol. in-8°.

Madras District Gazetteers. Statistical Appendix for Cuddapah District. — Madras, 1905; in-8°.

KAMAL ED-DIN AHMAD and ABDU 'L-MUQTADIR, *Catalogue of Arabic and Persian Manuscripts in the Library of the Calcutta Madrassah.* With an Introduction by E. DENISON ROSS. — Calcutta, 1905; in-8°.

Archaeological Survey of Western India, vol. VIII. — *The Muhammadan Architecture of Ahmadabad*, part. II, by Jas. BURGESS. — London, 1905; gr. in-4°.

PAR LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE CENTRALE DE FLORENCE :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, num. 60. — Firenze, 1905; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, À BEYROUTH :

Al-Machriq, VII, 23, 24. — Beyrouth, 1905; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ HARVARD, À CAMBRIDGE (MASSACHUSETTS) :

The Little Clay Cart (Mṛcchakaṭika), a hindu Drama, attributed to King Shūdraka, translated... by Arthur William RYDER, Ph. D. — Cambridge (Massachusetts), 1905; in-8°.

SÉANCE DU 9 FÉVRIER 1906.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Étaient présents :

MM. SENART, *vice-président;* ALLOTTE DE LA FUÿE, BASMADJIAN, BOURDAIS, BOUVAT, CABATON, J.-B. CHABOT, de CHARENCEY, Rubens DUVAL, FARGENEL, FINOT, GRAFFIN, GUIMET, HALÉVY, Ismaël HAMET, Victor HENRY, Clément HUART, LABOURT, MANCEAUX-DEMIAU, MEILLET, MERSIER, NAU, REVILLOUT, SCHWAB, SPECHT, TAMAMCHEF, VINSON, *membres*, CHAVANNES, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 12 janvier est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. Fevret (André), attaché à la Bibliothèque Nationale, 8, rue Renault; présenté par MM. Moret et Schwab.

M. le Président donne lecture d'une lettre dans laquelle M. Gabriel Ferrand sollicite une subvention pour une publication relative à des documents arabico-malgaches de la Bibliothèque Nationale. Cette demande est renvoyée à la Commission des fonds qui statuera.

M. Guimet présente le tome XVII des Conférences faites au Musée qui porte son nom; M. Guimet est l'auteur de toutes les conférences contenues dans ce volume.

M. l'abbé Nau présente en son nom un article extrait de la *Revue de l'Orient chrétien* et intitulé *Le Chapitre sur les saints anachorètes et les sources de la vie de saint Paul de Thèbes*. — M. Nau dépose ensuite sur le bureau les épreuves du premier fascicule de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, publiée par le Dr Evetts.

M. Sylvain Lévi, qui était inscrit comme devant faire une communication, s'est excusé par lettre de ne pouvoir assister à la séance. La parole est donnée à M. l'abbé Chabot qui propose diverses corrections de texte élucidant des gloses de *Bar Bahloul* et du *Thesaurus syriacus*.

M. Rubens Duval approuve ces restitutions.

M. de Charencey signale des indices de parenté entre l'ancien susien des Achéménides et divers idiomes caucasiques, notamment le géorgien.

M. Senart propose une traduction nouvelle d'une petite inscription trouvée près de Kapilavastu et déjà étudiée par plusieurs indianistes. — Ces deux communications paraîtront dans le *Journal*.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par les auteurs :

Allotte de la Fuÿe. *Monnaies de l'Elymaïde.* — Chartres, 1905; in-4°, avec atlas.

Sri Kalinath Mukerji. *Popular Hindu Astronomy.* — Calcutta, 1905; in-16, avec atlas in-4°.

M'hammed Bel Khodja. *Roznémé Tounsié* ou *Annuaire tunisien pour l'année 1323 de l'hégire.* — Paris, 1905; in-8°.

A. Wiedemann *Jacob Kraal* (Extrait). — Paris, 1906; in-8°.

— *Die Anfänge der dramatischen Poesie im alten Ägypten* (Extrait). — Genève, 1905; in-8°.

Comte de Charencey. *Épreuves et châtiments de l'autre vie d'après les Mexicains et les Bouddhistes.* — Caen, 1905, in-8°.

O. Olufsen. *A Vocabulary of the Dialect of Bokhara.* — S. l., 1905; gr. in-8°.

Ch. Clermont Ganneau. *Recueil d'archéologie orientale*, VII, 8-12. — Paris, 1905; in-8°.

K.-J. Basmadjian. *Les Écritures cunéiformes, chaldéennes et assyriennes* (en turc). — Constantinople, 1312; in-16.

F. Nau. *Le Chapitre sur les saints anachorètes et les sources de la vie de saint Paul de Thèbes* (Extrait). — Paris, 1906; in-8°.

Édouard Chavannes. *Fables et contes de l'Inde extraits du Tripitaka chinois* (Extrait). — Paris, 1905; in-8°.

Émile Guimet. *Conférences faites au Musée Guimet*, tome XVII. — Paris, 1905, in-18.

Par les Éditeurs :

Revue critique, 39e année, n° 52. — Paris, 1905; in-8°.
— 40e année, nos 1-4. — Paris, 1906, in-8°.
The Korea Review, V, 10. — Séoul, 1905; in-8°.

Polybiblion, janvier 1906 (parties littéraire et technique). — Paris, 1906; in 8°.

Victor CHAUVIN. *Bibliographie des ouvrages arabes*, IX. — Liège et Leipzig, 1905; in-8°.

The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, n° LX. — Bombay, 1905; in-8°.

Keleti Szemle, VI, 2-3. — Budapest, 1905, in-8°.

Antoine DARD. *Chez les ennemis d'Israël*. — Paris, 1906; in-18.

BEHA-ULLAH. *Les Préceptes du Behaïsme*, traduit du persan par Hippolite Dreyfus et Mirza Habib-Ullah Chirazi. — Paris, 1906; in-8.

Joseph DARIAN (Mgr.). *Grammaire syriaque* (en arabe). — Beyrouth, 1905; in-12.

The Indian Antiquary, November and December (Part I), 1905. — Bombay, 1905; in-4°.

Revue archéologique, nov.-déc. 1905. — Paris, 1905; in-8°.

PAR LA SOCIÉTÉ :

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, XLVIII, 2. — Batavia, 1905; in-8°.

Notulen... van het Bataviaasch Genootschap, XLIII, 1-3. — Batavia, 1905; in-8°.

Tjeribonsch Wetboek (Pěpakěm Tjěrbon) van het Jaar 1768, in tekst en vertaling uitgegeven door Dr. G.-A.-J. HAZEU (Verhandelingen...., LV, 2). — Batavia, 1905; gr. in 8°.

The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, January 1906. — London, 1906; in-8°.

Bulletin de littérature ecclésiastique, janvier 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, X, 2. — Tokyo, 1905; in-8°.

The American Journal of Philology, XXXVI, 4. — Baltimore, 1905; in-8°.

American Journal of Archæology, Octob. and Decemb. 1905. — *Annual Reports*, 1904-1905. — Norwoord Mass.. 1905, in-8°.

The Japan Society, Transactions and Proceedings, VI, 3. — Booklet, 12. — London, 1905; in-8°.

The Journal of the Siam Society, II, II. — Bangkok, 1905; in-8°.

La Géographie, XIII, 1. — Paris, 1906, in-8°.

Journal asiatique, nov.-déc. 1905. — Paris, 1905; in-8°.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, LIX, 4. — Leipzig, 1905; in-8°. — Bibliotheksordnung der D. M. G. S.l. n. d.; in-8°.

The Geographical Journal, XXVII, 2. — London, 1905; in-8.

The American Journal of Semitic Languages and Litteratures, XXII, 2. — Chicago and New York, 1906, in-8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts :

Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 154e fasc., 1e partie. — *Les Assemblées du clergé de France*, par L. Serbat. — Paris, 1906; in-8°.

École pratique des Hautes Études Annuaire 1905. — Paris, 1905; in-8°.

Archives marocaines, V, 2, VI, 1-2. — Paris, 1905; in-8°.

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome Fasc. 96 : Ch. Samanan et G. Mollat. *La Fiscalité pontificale en France au XIVe siècle.* — Paris, 1905; in-8°.

Journal des savants, janvier 1906. — Paris, 1906, in-4°.

Par le Gouvernement indien :

C.-A. Bell. *Manual of Colloquial Tibetan.* — Calcutta, 1905, in-8°.

The Indian Antiquary, December 1904, Part II. — Bombay, 1904; in-4°.

E. Hultzsch. *Report on Sanskrit Manuscripts in Southern Indian*, n° III. — Madras, 1905; in-8°.

J.-F. Blumhardt. *Catalogue of the Library of the India Office*, II, iv. — London, 1905; in-8°.

List of Sanskrit, Jaini and Hindi Manuscripts. . . in Sanskrit College, Benares, during the year 1904. — Allahabad, 1905; in-8°.

H.-R. Nevill. *District Gazetteers of the United Provinces.* Vol. XLIII : *Fyzabad.* — Allahabad, 1905; in-8°

Madras District Gazetteers. Statistical Appendix for South Canara District and for Tinnevelly District. — Madras, 1905; 2 vol. in 8°.

Par le British Museum :

H.-R. Hall. *Coptic and Greek Texts of the Christian Period... in the British Museum. One hundred Plates.* — London, 1905; in-fol.

Par l'Université d'Upsal :

Sphinx, IX, 4. — Upsal, 1906; in-8°.

Par la Bibliotheca Nazionale Centrale di Firenze :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, num. 61. — Firenze, 1906; in-8°.

Par l'Université Saint-Joseph à Beyrouth :

Al-Machriq, IX, 1-2. Beyrouth, 1906; in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 9 février 1906.)

1. Sur une glose de Bar Bahloul : ܐܘܘܣܠ-ܐܘܣܐ.

On trouve dans le *Lexique* de Bar Bahloul, éd. Duval, col. 55, l. 15, la glose suivante :

ܐܘܘܣܠ. ܒ̈ܪ ܐܒܣܘܪܐ. النفى الابعاد .:.

et col. 76, l. 8 :

ܐܘܐܣܐ. ܬܪ ܐܟܣܘܪܝܐ. نفى وابعاد.

Ces passages ne sont évidemment que la répétition d'une même glose, mal transcrite dans l'un ou l'autre cas. M. Imm. Loew, influencé sans doute par l'explication, avait suggéré, comme simple conjecture, de voir dans le premier cas le mot latin *exsul*. Cette hypothèse suppose une mauvaise graphie à corriger en ܐܟܣܘܣܠ; cette supposition serait assez plausible paléographiquement; mais elle se heurte à plusieurs difficultés : 1° L'emprunt direct d'un mot latin, passé en syriaque (à une époque ancienne) sans l'intermédiaire du grec, est un fait presque sans exemple qui ne doit pas être admis sans des preuves solides; 2° ܐܟܣܘܪܝܐ ne signifie pas *exsul*, mais *exilium*; 3° la seconde glose (qui paraît identique à la première) peut difficilement être ramenée à la lecture ܐܟܣܘܣܠ; tandis qu'au contraire, dans l'écriture jacobite surtout, ܐܘܘܣܠ peut facilement être une corruption de ܐܘܐܣ; enfin, 4° la seconde glose est vocalisée : ce qui suppose plus d'attention de la part du copiste, et lui donne à priori plus de chances d'être la leçon correcte.

Je crois avoir retrouvé le texte même qui a servi de base au lexicographe, dans une lettre du catholicos Išō'yahb III; il en résulte : 1° que la bonne leçon est bien ܐܘܐܣܐ; 2° que ce mot est synonyme d'*exilium*, dans le passage indiqué; et 3° que le lexicographe ne paraît pas avoir compris l'étymologie du mot, qui n'est autre chose que le nom même de la ville d'Égypte Oasis, en grec ἡ Ὄασις ou ἡ Αὔασις.

Le texte auquel je fais allusion se trouve dans la dernière lettre du recueil épistolaire de 'Išō'yahb [1]. Elle est adressée au clergé et aux fidèles de l'Église d'Edesse (ܕܐܘܪܗܝ).

On y lit (p. 283, l. 22) : ܘܫܠܠ ܥܠ ܐܘ ܐܘܐܣܝܣܐ

[1] R. Duval, Išō'yahb *Liber Epistularum* (*Corpus Scr. Chr. Or.*, Script. Syri, ser. II, t. LXIV, p. 283 et suiv.).

IMPRIMERIE NATIONALE.

ܡܫܡܗܬܐ ܒܐܕܣܐ [1] ܚܒܝܒܬܐ ܕܝܠܟܘܢ
ܫܚܠܦ ܠܢ ܐܠܗܐ ܠܐܟܣܘܪܝܐ ܐܬܪܐ ܕܢܝܚܐ [2].

Et un peu plus loin (p. 284, l. 4) : ܚܠܦ ܓܝܪ ܨܘܒܐ
ܕܝܠܢ ܕܗܘܬ ܠܢ ܐܘ ܐܘܣܝܐ ܠܝܪ̈ܚܐ ܣܓܝܐ̈ܐ:
ܒܐܕܣܐ ܕܝܠܟܘܢ ܐܫܬܚܠܦ ܠܢ ܐܬܪܐ ܕܢܝܚܐ.

Le mot ܐܘܣܝܐ est en syriaque la transcription du grec *οὐσία* Si on lui donne ici cette signification, on n'obtient aucun sens satisfaisant, dans ces deux passages parallèles. Mais si on lit avec Bar Bahloul ܐܘܣܐ, et si on reconnaît là le nom de la ville d'Oasis, qui était sous les empereurs byzantins un lieu habituel d'exil [3], surtout pour le clergé d'Égypte, on obtient un sens très précis et tres clair, et les deux passages parallèles s'expliquent mutuellement La traduction servile serait la suivante :

Et pro Oasi famosa in Edessa dilecta vestra commutavit nobis Deus exilium (in) locum quietis.....

Pro enim Soba[4] *nostra, quae fuit nobis Oasis per plures menses, in Edessa vestra commutatus est nobis locus quietis...*

Que le patriarche nestorien ait pris le nom d'Oasis pour symboliser l'exil, cela est d'autant moins surprenant que Nestorius lui-même avait été exilé en cet endroit.

La seule difficulte reelle porte non sur le sens, qui paraît indubitable, mais sur la lecture materielle. On lit en effet

[1] Ἔδεσσα. L'auteur, qui a employé ܐܘܪܗܝ dans le titre, emploie ici le nom grec à cause de la consonnance entre ܐܕܣܐ et ܐܘܣܐ.

[2] Le texte du ms. porte ܐܬܪܐ ܠܐܟܣܘܪܝܐ ܕܢܝܚܐ, mais le sens et le second passage paraissent indiquer qu'il y a eu transposition.

[3] Cf. Zos., V, ix; *Dig.*, VII, 5; Justin., 9, 47, 26.

[4] C'est-à-dire Nisibe (hébr. : צובה); il l'appelle «sienne» parce qu'il avait été élevé à l'École de cette ville.

ܐܘܐܣܝܣ ܐܘܐ. Que faire des lettres ܐܘܐ? On peut conjecturer que nous avons là l'article grec ἡ, qui aurait été transcrit ܐܘܐ ou lieu de ܐܝ; ou bien réunir le tout en un seul mot et lire ܐܘܐܐܘܐܣܝܣ. Cette dernière forme ne s'écarte pas beaucoup des différentes orthographes connues du nom d'Oasis. On le trouve écrit ܐܘܐܣܝܣ (Zachar., éd. Maï, *Script. Vet. N. Coll.*, p. 332; éd. Land, p. 100, 119); ܐܘܐܐܣܝܣ (*ibid.*, p. 194, 217); ܐܘܐܐܣܝܣ (Athanas., *Epist.*, I, 18). Mais, quelle que soit la lecture qu'on préfère, il semble hors de doute qu'on doive reconnaître sous cette graphie le nom propre Αὔασις.

On aura remarqué que ce nom est appliqué métaphoriquement à la ville de Nisibe. Or, d'après une note citée dans le *Thesaurus syriacus*, col. 1570, Nisibe serait appelée d'un nom d'apparence très étrange : ܐܘܐܣܘܡܣܐܣ. N'y aurait-il pas là une déformation maladroite de ܐܘܐܐܣܝܣ ܕܝܢ? C'est une simple hypothèse que j'émets, sans y attacher plus d'importance qu'elle ne comporte.

II. ܫܠܦܘܚܬܐ (*Thes. syr.*, col. 4197).

Ce mot signifie *vessie*, gr. κύστις. Parmi les exemples cités sous ce mot dans le *Thesaurus syr.*, on lit : « *In medio caelo sita est terra ut* ܫܠܦܘܚܬܐ ܢܦܝܚܬܐ » i. e., ut vesica inflata.

Cette locution singulière n'est point exacte. La phrase est tirée du *Commentaire de Bar Ṣalībī sur les Évangiles*, où le contexte donne un sens tout différent. Voici le passage entier[1] et sa traduction mot à mot :

ܘܐܡܪܝܢ. ܗܝ. ܕܡܢ ܡܕܒܪܢܐ ܠܡܕܒܪܢܘܬܐ ܪܕܝܢ.
ܘܗܟܢ. ܕܡܢ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܠܡܕܒܪܢܐ ܥܕܡ ܠܡܫܡܠܝܘܬܐ
ܡܫܡܠܝܢܘܬܐ. ܢܣܬܪܐ ܐܝܟ ܫܠܦܘܚܬܐ ܕܡܠܝܐ ܪܘܚܐ

[1] Bar Ṣalībī, *Comm. in Evangelia*, éd. Sedlaček, (*Corpus Scr. Chr. Or.*, Script. Syri, Ser. II, t. XCVIII, p. 99).

ܐܪܥܐ. ܗܘܝ ܐܪܥܐ ܩܪܒܐ ܒܡܨܥܬܐ
ܕܫܡܝܐ. ܐܝܟ ܫܠܦܘܚܝܬܐ ܕܢܦܝܚܐ. ܘܒܡܨܥܬܗ̇
ܦܪܕܬܐ ܕܕܘܚܢܐ ܀

Ils disent (les Chaldéens, en parlant des astres) *qu'il y en a sept qui vont de l'Occident à l'Orient, et douze de l'Orient à l'Occident, avec le corps des cieux qui entoure, comme le cercle d'une roue, le circuit de la terre, et la terre se trouve au milieu; comme une vessie gonflée, et au milieu d'elle* (de cette vessie) *un grain de millet.*

Nous avons ainsi une explication plausible et très naturelle. La terre occupe le centre des corps célestes; ceux-ci l'entourent comme une roue; tout cet ensemble peut être comparé à une vessie gonflée au milieu de laquelle se trouverait un grain de millet figurant la terre.

J.-B. Chabot.

NOTE SUR L'INSCRIPTION DE PIPRĀWĀ.

Les services qu'a rendus M. Fleet et l'autorité qu'il s'est acquise en matiere d'épigraphie indienne sont trop connus pour que rien de ce qui vient de lui paraisse negligeable. Le Journal Asiatique de Londres nous a apporte recemment (oct. 1905 et janv. 1906) deux notes qu'il a consacrees au vase de Piprāwā. Avec une observation tres précieuse et tout a fait decisive, elles contiennent des interprétations et des commentaires que j'estime moins heureux. La haute compétence de M. Fleet risquerait de les accréditer. Je crois bien faire de résumer rapidement quelques uns de mes scrupules. Je n'entends pas entrer dans une discussion etendue; je voudrais simplement essayer de fournir une petite contribution à l'intelligence de ce texte court, mais curieux

J'en rappelle d'abord les termes :

Sukitibhatinaṁ sabhaginikanaṁ saputadalanaṁ iyaṁ salilanidhane budhasa bhagavate sakiyanaṁ.

Il ne semble pas que la lecture laisse place à aucun doute grave. Elle avait, pour tout l'essentiel, été d'abord parfaitement établie. Mais M. Fleet a eu le grand mérite de démontrer que l'épigraphe commence, non par *iyaṁ*, mais par *sakiti°*, que *sakiyanaṁ* en est le dernier mot. Ceci posé, il s'en déduit des conséquences importantes.

1° Et d'abord si *sakiyanaṁ* a été ainsi soigneusement séparé des génitifs pluriels qui ouvrent la phrase, c'est évidemment de propos délibéré et pour bien marquer que la relation grammaticale n'est pas la même dans les deux cas. Il n'est donc pas permis de prendre *sakiyanaṁ* comme un qualificatif de *sakitibhatinaṁ*.

2° Quant à la fonction du génitif initial, elle est précisée par d'abondantes analogies. Les dédicaces comparables sont nombreuses, notamment dans les grottes de l'ouest. Toujours, autant qu'il m'en souvienne, quand l'objet de la donation est exprimé et qu'il l'est sans addition de *dānaṁ* ou *deyadharma*, le génitif par où elles commencent désigne le donateur. Pourquoi en serait-il autrement ici? C'est d'autant plus improblable que les épithètes *sabhaginika*, *saputadala*, des équivalents ou des similaires, reparaissent plus fréquemment dans les formules pour associer les parents dénommés au mérite de la fondation pieuse. Ces considérations sont, je pense, péremptoires. Mais, même *a priori*, ne serait-on pas fondé à s'étonner que — comme ce serait le cas si l'interprétation de M. Fleet était exacte — on eût, dans une urne de la dimension ordinairement affectée à des reliques individuelles, prétendu enfermer les restes d'un tel nombre de défunts? que, les honorant d'une inscription funéraire, on les eût enveloppés dans un commun anonymat?

3° L'expression *salilanidhana* est d'ailleurs incompatible avec l'idée de simples restes mortuaires. Nous retrouvons

śarīra dans l'inscription de Takṣaśilā, dans l'inscription du vase de Bimaran; comme ici il y est rapproché du nom de *bhagavat;* ici comme là il s'applique à des «reliques» du Bouddha. Le mot *nidhāna* implique une idée de trésor, de depôt précieux. Assurément *śarīra* a d'abord dans la langue commune le sens général de «corps». Mais je doute que, dans la langue bouddhique, il fût possible, soit au point de vue des idées, soit au point de vue de l'expression, de justifier par des analogies suffisantes l'emploi supposé de *śarīranidhāna pour désigner des restes mortels non consacrés par le culte. Certainement nous sommes en présence* d'un «dépôt de reliques du Bouddha bienheureux».

4° Reste *sakiyanaṁ.* J'ai dit pourquoi nous ne le pouvons construire en apposition à *sukitibhatinaṁ* et que la position même des termes exclut cette hypothèse. M. Fleet s'est donné beaucoup de peine pour présenter le mot comme = non pas *śākya,* ainsi que l'avaient tout naturellement entendu les précédents interprètes, mais = *svakīya.* Il n'y aurait en effet nulle impossibilité formelle. En revanche, s'il faut, comme je viens de l'établir, rattacher le génitif *budhasa bhagavate* à *salilanidhane, svakīya* employe absolument ne présenterait ici aucun sens défini. Il y a plus. Faisons abstraction de cette difficulte et des observations anterieures; je serais bien surpris qu'aucun philologue tînt pour admissible une locution *bhagavataḥ svakīya* pour dire *bhagavato jñātayaḥ. Svakīya* «les siens», se peut bien employer, comme équivalent de «parents», dans une phrase ou, comme dans le vers du MBh. cite par M. Fleet, il est question des parents du sujet : *svakīyān nijaghnuḥ* «ils ont tue les leurs»; ce n'est pas une raison pour qu'il soit loisible d'ecrire *buddhasya svakīye* pour dire «parents du Bouddha», pas plus qu'on ne pourrait en français dire «les siens du Bouddha». *Sakiya* est bien = *śākya,* tout simplement.

La fonction de ce genitif n'est pas plus mystérieuse [1].

[1] J'aurais, pour d'autres raisons, bien d'autres réserves a faire

Dans ma notice sur les inscriptions de Karle (*Epigr. Ind.*, VII, p. 50), j'ai fait allusion à l'usage en vertu duquel un génitif pluriel est parfois attaché a un nom d'homme pour définir la population, le clan, la secte à laquelle il appartenait. Il serait aisé de multiplier les exemples (comme Beḍsa, n° 3; Kuḍa, n° 3; Karle, n° 8-9, dans *Cave temples Inscript.*). Il en est de même ici, et *sakiyanaṁ* «des Śākyas», désigne le Bouddha comme un rejeton de la race des Śākyas. La mention est particulièrement naturelle en une inscription gravée peut-être par des gens de sa race, en tous cas posée en une région voisine de Kapilavastu et où le nom de Śākya était en honneur. La littérature bouddhique du Nord a généralisé l'application au Bouddha du nom de Śākyamuni; c'est donc que de vieille date on rappelait volontiers l'origine ethnique du maître. Il est vrai que, dans les exemples que j'en puis alléguer, le génitif ainsi employé précède le nom; mais rien ne s'oppose à ce que, placé après, il remplisse le même rôle, et l'on voit assez que, dans ce cas particulier, le déplacement était inévitable.

5° Une seule obscurité demeure: c'est celle qui enveloppe le mot *sukitibhatinaṁ*. Étant établi que les génitifs du commencement doivent viser le ou les donateurs, et le sens des épithètes suivantes étant parfaitement limpide, *sukiti* doit-être un nom propre. *Sukitibhatinaṁ* ne se peut entendre que «Sukiti et ses frères». Si on a pris la peine d'inscrire ce vase, c'est que l'on prétendait perpétuer le souvenir de ceux qui avaient eu l'honneur de la fondation; il serait paradoxal d'imaginer que l'on ait tenu à signaler des sœurs, des fils, des femmes sans même donner un nom auquel ces parentés se pussent référer. Qu'un certain doute subsiste sur la forme étymologique *sukīrti*, *sukṛti* ou toute autre, il importe assez peu puisque, de toute façon, et

sur la thèse générale de M. Fleet qui dans le nom des Śākyas ne veut voir qu'une restitution erronée en sanskrit du prâkrit *sakiya* pour *svakīya*. Mais je serais bien surpris si cette conjecture faisait beaucoup d'adeptes, et je m'en tiens à mon objet immédiat.

comme il arrive d'ordinaire pour les donateurs non princiers que nous révèlent les inscriptions, le personnage, quel qu'il soit, ne nous est pas connu par la littérature. *Sukīrti* semble, à tout prendre, la restitution la plus probable. Ce n'est pas à dire que l'on le puisse prendre, ainsi que le propose M. Fleet, comme un appellatif du Bouddha : « l'Illustre ». Indépendamment des raisons préjudicielles que je viens d'indiquer, une pareille conjecture serait singulièrement suspecte. Comment supposer qu'une formule consacrée comme celle-ci ait aux noms et aux titres connus du Bouddha substitué une épithète arbitrairement choisie et d'ailleurs bien peu significative? Comment croire que les auteurs du don se seraient désignés eux-mêmes en des termes si imprécis, si peu en harmonie avec le caractère simple et sobre de l'épigraphe?

La traduction en paraît en somme certaine et satisfaisante :

« Ce dépôt de reliques du bienheureux Bouddha [de la race] des Sākyas est [l'œuvre pieuse] de Sukiti et de ses frères, avec leurs sœurs, leurs fils et leurs femmes »

Dans quelle mesure cette fondation se rattache à cette première distribution des reliques du Bouddha qu'atteste la tradition, nous n'avons aucun moyen de le contrôler. Ce qui est sûr c'est que notre monument n'a rien à voir avec la légende — quelle qu'en puisse être la valeur historique — qui relate la destruction partielle ou totale des Sākyas.

J'ajoute que, autant qu'il m'est permis d'en juger par les reproductions qui me sont accessibles, je ne vois aucune raison solide qui assigne à cette inscription une date antérieure à l'époque d'Asoka.

E. Senart.

LE SENS DU MOT HÉBREU שְׁפִי.

La traduction admise presque universellement par les lexicographes et les traducteurs modernes de l'Ancien Testament est « hauteur dénudée ». On dérive le mot de שפה « être lisse, chauve ». Cette étymologie est exacte, mais ne justifie nullement l'idée de *hauteur*. Nous croyons que la signification de שפי est « un chemin battu, une piste ». En admettant ce sens, tous les passages où se trouve le mot שפי s'expliquent sans difficulté, tandis que le sens de « hauteur dénudée » se heurte parfois à une véritable impossibilité. Les anciennes versions sont dans l'ensemble favorables au sens de « chemin battu ». Enfin le parallélisme et le contexte fournissent en faveur de ce même sens des probabilites très fortes, si fortes que plusieurs diront certitude.

Passons en revue les neuf passages (en omettant Job, XXXIII, 21 : texte corrompu) où שפי se présente :

Is., XLI, 18 :

> Je creuserai des fleuves le long des *pistes*
> et des sources au milieu des plaines;
> Je changerai le désert en lac,
> les terres desséchées en eaux jaillissantes.

LXX : ἐπὶ τῶν ὀρέων; *Pesh.*: ܛܘܪ̈ܐ; *Targum:* נגדין; *Vulg.*: in supinis collibus.

Le Prophete décrit le retour des exiles par le desert. Dieu poussera les soins affectueux jusqu'a transformer le désert aride en une terre abondante en eaux. Les images sont extrêmement hardies, mais il est injuste de prêter au poète la métaphore grotesque de fleuves creusés *sur des montagnes*[1].

[1] Au verset Is., XXX, 25, je lis דמים *sang*, au lieu de מים *eau*. Cette

Le Targum a bien vu qu'il s'agissait de *chemins*. Il traduira *toujours* par ce même mot נגדא (sauf *Nombres*, XXIII, 3) qui signifie selon les cas « chemin » ou « cours (d'eau) » (cf. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*... *s. h. v.*). Le sens de « montagne » est d'autant plus inadmissible que le désert sera miraculeusement nivelé pour le passage des exilés (XL, 3-4).

Is., XLIX, 9 *b-c* :

> Le long de tous leurs *chemins* (דרכים) ils pourront paître,
> le long de toutes les *pistes* ils auront des pâturages.

LXX : *ταῖς τρίβοις*; *Pesh.* : ܫܒܝ̈ܠܐ; *Vulg.* : in omnibus planis.

Ici, les versions sont d'accord pour traduire : « chemin, chemin battu, piste. » Dans ce texte et dans *tous* les suivants, sauf *Nombres*, XXIII, 3, la *Peshitta* traduit fort bien par ܫܒܝܠܐ « chemin, semita ».

Le parallélisme avec דרכים « chemins » est parfait. Le sens « hauteur dénudée » est insoutenable, car 1° le désert que doivent traverser les exilés pour revenir dans la Terre promise ne consiste ni exclusivement, ni principalement en

correction, que je ne trouve nulle part, me semble impérieusement exigée par le contexte :

> Alors, sur toute haute montagne,
> et sur toute colline élevée,
> il y aura des ruisseaux, des « fleuves de sang »,
> au jour du grand massacre,
> quand les tours tomberont.

Le prophète représente les collines couronnées de tours fortifiées : l'ennemi les renversera et le massacre sera tel que le sang coulera en ruisseaux sur les pentes. Les « fleuves d'eau » sont donc à rejeter.

Au *Ps.* CIV, 10, les fleuves « marchent entre les montagnes », comme il convient.

hauteurs (*dénudées*), et 2° les pâturages que Dieu promet ne peuvent pas se trouver sur des collines pelées.

Jér., III, 2 :

Lève les yeux vers les *pistes* (du désert)
et vois où tu ne t'es pas accouplée.
Tu t'asseyais le long des *chemins* pour les (guetter),
comme fait l'Arabe dans le désert.

Israël infidèle est comparée ici à une femme de mauvaise vie épiant les passants près des grands chemins, dans des endroits écartés, «comme fait l'Arabe dans le désert». Jérémie semble penser à l'épisode de Thamar (*Gen.*, XXXVIII, 14 sq.). C'est donc bien à tort qu'on a voulu voir ici le tableau si fréquent de l'idolâtrie, tel qu'on le rencontre, par exemple au v. 6 : «As-tu vu ce qu'a fait l'infidèle Israël? Elle est allée sur toute montagne élevée et sous tout arbre vert, et là elle s'est prostituée.» Même en donnant à שפי la signification de «hauteur dénudée», on ne peut pas y voir facilement les collines *boisées* où se pratiquaient les cultes idolâtriques.

LXX : *εἰς εὐθεῖαν*. Ont-ils songé à *un chemin droit*, ou bien ont-ils lu un autre mot, par exemple : מישרים? *Vulg.* : in directum. Remarquer encore ici le parallélisme avec *chemin* (דרכים).

Jér., III, 21 :

Une clameur se fait entendre sur les *pistes* (du désert) :
ce sont les pleurs suppliants des enfants d'Israël.
Car ils avaient perverti leur *voie* (דרכם),
ils avaient oublié Jéhovah leur Dieu.

Les exilés sont représentés comme errants (IV, 1) dans un désert (III, 12, 22), mais invités à revenir : ils sont même déjà en route (v. 23).

Encore le parallélisme avec דרך «chemin, *voie*».

LXX ont lu à tort שפתים — *χειλέων*.

JÉR. IV, 11 :

> Un vent brûlant (souffle) sur les *pistes*, dans le désert;
> (sur) le *chemin* (דרך) de la fille de mon peuple.

Ce vent brûlant represente la marche rapide des armées (v. 7 sqq.) se dirigeant par le désert contre Jérusalem (cf. *infra*, XII, 12).

LXX omettent; *Vulg.* : in viis. Le *Targum* prend ici le mot נגרא bien arbitrairement, au sens de cours d'eau : על רשי נגרין דמיין «près des sources des cours d'eau».

Encore le parallelisme avec דרך.

JÉR. VII, 29 :

> Coupe ta chevelure vierge et jette-là :
> entonne sur les *pistes* (du désert) (ta) lamentation.

C'est le seul passage où il ne s'agisse pas expressément du désert. Mais comme dans tous les autres cas שפי désigne «un chemin battu dans le désert», il n'est pas teméraire d'admettre qu'il s'agit egalement ici du désert. Israel, comme une femme esclave, coupera sa chevelure et sera emmenee captive par le desert.

LXX ont encore lu ici שפתים = χειλέων *Vulg.* in directum.

JÉR, XII, 12 :

> Sur toutes les *pistes*, dans le désert, arrivent les devastateurs,
> oui, le glaive de Jehovah dévore le pays d'une extrémité a l'autre :
> aucun vivant n'est sauvé.

LXX : διεκβολήν «passage, défile»; *Vulg.*. omnes vias.

Il s'agit, comme dans IV, 11 (*supra*), des armées arrivant par le désert pour ravager le pays.

JÉR. XIV, 6 :

> Les onagres se tiennent immobiles sur les *pistes* (du désert),
> ils aspirent l'air comme des «dragons»,
> leurs yeux s'éteignent, car il n'y a plus d'herbe.

Il s'agit encore du désert ou steppe syrien (v. 5 : שָׂדֶה).

LXX : νάπας « vallon boisé ! »; *Vulg.* : in rupibus (!).

Remarquer l'allitération : שפים שאפו.

Lire probablement תנינים. Le TM (= chacals) donne un sens difficilement justifiable.

Nombres, xxiii, 3 :

et (Balaam) . . . partit sur un chemin.

LXX : εὐθεῖαν; *Pesh.* : ܫܦܝܐ « avec sincérité ! »; *Targum* : יחידי « seul »; *Vulg.* : velociter.

On le voit, il n'y a ici aucun accord entre les versions.

Les modernes font monter Balaam sur une *hauteur dénudée*, parce que, dit-on ingénieusement, Dieu s'y révélait de préference. Le sens est beaucoup plus simple. Balaam demande à s'écarter afin de « rencontrer » Dieu dans la solitude. Et pour s'écarter, il fit ce que tout le monde aurait fait à sa place, il s'engage dans un chemin, il se met en route sur une des *pistes battues* qui sillonnent le désert ou le steppe. Pour la construction, comparer l'emploi analogue de דרך *Nombres*, xx, 17 : « nous irons (par) la grande route »; II *Rois*, iii, 8; *Is.*, xxxv, 8 (si le texte est correct); *Jér.*, xviii, 15.

En résumé, le sens « chemin battu, piste » convient parfaitement à *tous* les passages. Il a pour lui le témoignage des anciennes versions qui ont admis ce sens ou un sens voisin dans la plupart des cas : LXX : 2 (ou 4) fois; *Pesh.* : 7 fois; *Targum* : 7 fois; *Vulg.* : 3 (ou 4) fois. Le mot se trouve 4 fois en parallélisme avec דרך « chemin ».

Quant à l'étymologie, on a raison de rapprocher שפי de שפה « être lisse », racine qui a du reste un développement plus considérable en araméen qu'en hébreu. Le שפי est un chemin battu, rendu *lisse* par le fréquent passage des animaux ou des hommes. L'origine du mot r ssemble donc à celle de notre mot *piste*, emprunté de l'italien *pista*,

variante de *pesta*, substantif verbal de *pistare*, *pestare*, « presser, piler » (Darmesteter). Cette étymologie est confirmée par l'emploi de l'adjectif שׁפי en araméen dans des phrases comme : אורחא דחריצי שׁפיא « le chemin des justes est lisse (bien aplani, bien battu) », *Targum : Prov.*, xv, 19.

L'origine des traductions « montagne, hauteur, sommet dénudé », ne serait-elle pas un rapprochement aventureux qu'on aura fait entre שְׁפִי et הַר־נִשְׁפֶּה « montagne chauve », d'Isaïe xiii, 2 ?

Paul Jouon.

LANGUES DIOSCURIENNES ET MÉDIQUE.

Les linguistes qui se sont occupés spécialement du vieil idiome dit « Médique », mais auquel conviendrait mieux sans doute l'appellation de « Néo Susien », semblent aujourd'hui assez d'accord pour le rapprocher, non pas des dialectes Altaïques ou Ougro-Finnois, malgré sa structure agglutinante, mais bien de ceux qui se parlent dans le Caucase et que l'on désigne parfois sous le nom de « Dioscuriens ».

Autant qu'il est permis de former des conjectures au sujet de langues encore imparfaitement étudiées, nous nous rangerions volontiers à cette manière de voir, du moins jusqu'à nouvel ordre. A l'exemple de M. J. Halévy, nous croyons retrouver entre le prétendu Médique et les parlers du Caucase quelques points de contact que l'on attribuerait difficilement soit au pur hasard, soit à un emprunt. Il est vrai que nos recherches ont porté à peu près exclusivement sur la grammaire, non sur le lexique. Quoi qu'il en soit, voici les ressemblances que nous croyons pouvoir faire ressortir.

Le pluriel du Mède (voir Jules Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, Paris, 1879) est formé généralement par l'adjonction d'un *p* ou d'une syllabe *pĕ* finale. Ex. : ⋟|⋟| ⟨⋟¦>⟨– *telni* « cavalier », et *telnip* « cavaliers »; — *sah* « filius », et *sakpe* « filii »; — *Mada* « le Mède », et *Madapĕ* « les

Mèdes». Ce *p*, signe de pluralisation, se rencontre parfois même dans le verbe; ex. : *tiriki* «tu dis», et *tirikip* «vous dites». Souvent, toutefois, il se trouve intercalé, ex. : *çaktira* «tu allais», et *çaktipra* «vous alliez».

Un phénomène tout semblable se manifeste dans les langues du Caucase, au moins dans celles du groupe Iméréthien. C'est la désinence *bi* ou *ébi* qui le plus souvent, mais non toujours, se trouve indice de pluralité en Géorgien; ex. : მამა *mama* «père», et მამები *mamébi* «pères»; თავი *thawi* «tête», et თავები *thawébi* «têtes»; კიბო *kibo* «écrevisse», et კიბოები *kiboébi* «écrevisses» (voir Brosset, *Éléments de la langue géorgienne*, Paris, 1837).

La ressemblance serait plus étroite encore entre le Mède et certains idiomes, du reste apparentés de près au Géorgien. C'est, par exemple, la syllabe finale *pe* en Laze, et *phi* en Mingrélien, qui marque normalement le pluriel.

D'importantes affinités peuvent également être signalées entre les pronoms de ces différents parlers. Ainsi c'est, en Mède, ≡- ||| *u* qui indique le singulier du pronom de la première personne. Le Géorgien, de son côté, emploie le *w* ou *au* afin de marquer cette personne dans le verbe; ex. : ვარ *war* «je suis», et ვართ *warth* «nous sommes», par opposition à ხარ *khar* «tu es», et არს *ars* «il est». Souvent, d'ailleurs, ce *w* se trouve intercalé; ex. : შევიყვარებ *chewiqwareb* «j'aime», à côté de შეყვარებ *cheqwareb* «tu aimes». La labiale préfixée ou intercalée joue le même rôle en Laze; ex. : *gietsch* «battre», et *giebtschare* «je bats»; *chaschk* «travailler à la bêche», et *bchaschkare* «je travaille à la bêche».

Quant à la gutturale, son rôle dans les dialectes ici étudiés, c'est de marquer la deuxième personne du verbe, et cela tant au singulier qu'au pluriel. Le Mède, par exemple, dira *rilu* «j'écrivis», et *riluki* «tu écrivis». Parfois cette syllabe *ki* sera intercalée, ex. : *rilukip* «vous écrivîtes», à côté de *rilavas* «nous écrivîmes».

La gutturale, soit préfixe, soit infixe, remplit parfois le même rôle chez les Géorgiens, comme nous l'avons vu par

l'exemple de *mar* «tu es», par opposition à *war* «je suis». On peut citer également celui de მოვალ *mowal* «je viens», à côté de მოხვალ *mokhoual* «tu viens».

La troisième personne, en Georgien tout comme en Mède, a *s* final ou intercalé pour caractéristique. Le dernier de ces idiomes, par exemple, nous offrira d'une part *rilu*, *riluva* «j'écrivis», *rilukis* «tu ecrivis», et, de l'autre, *rilus* «il ecrivit», *riluvas*, *rilas* «ils écrivirent», *rilura* «j'ecrivais» et *rilusra* «il ecrivait». De même en Géorgien, ვაჩუქებ *watchoukeb* «je donne, je fais présent de», et აჩუქებს *atchoukebs* «il donne, fait present de»; ვიყო *wiqo* «je serai», et იყოს *iqos* «il sera». Cette sifflante est, sans doute, en relation directe avec le pronom géorgien ეს *es* ou ის *is* «il, celui».

Terminons en signalant une dernière coïncidence et qui vraisemblablement ne saurait être tenue pour purement fortuite, c'est celle de la finale *di* ou *ti* marquant le plus-que parfait en Susien, l'imparfait en Géorgien; ex. : Médique *turnati* ou *turnata* «j'avais su», du radical *turnu* «scire», et Georgien შევკრევდი *chewk'rewdi* «je liais», à comparer avec შევკრავ *chewk'raw* «je lie».

Bien que limites en nombre, ces rapprochements nous ont paru valoir la peine d'être signales. Nul doute qu'un examen plus approfondi ne nous eût permis d'en augmenter le nombre.

De Charencey.

BIBLIOGRAPHIE.

The Naka'id of Jarir and al Farazdak, edited by Anthony Ashley Bevan. Vol. I, part 1, grand in 4°, xxiii-156 p. — Leiden, late E.-J. Brill, 1905.

Les luttes poétiques de Djérir et de Férazdaq sont con nues de toute personne tant soit peu au courant du dévelop-

pement de la littérature arabe. Le regretté William Wright s'était proposé de publier les *Naqâïḍ*, et en 1883 il avait fait insérer dans le journal de la Société orientale allemande un avis annonçant son intention et sollicitant l'envoi d'informations au sujet de manuscrits de cet ouvrage, déjà signalé dans le *Fihrist*. Malheureusement son décès, survenu en 1889, fit avorter ce projet. Les copies qu'il avait faites du manuscrit de la Bodléienne et de celui de Spitta-bey, qui est aujourd'hui dans la Bibliothèque de Strasbourg, ont été remises à M. Bevan, de Trinity College (Cambridge), qui en a entrepris la publication. Renonçant toutefois au plan primitif de Wright, qui voulait publier à la fois la recension de Soukkari, la plus longue, et celle d'Abou-'Obéïda, plus abrégée, et profitant d'un manuscrit récemment acquis par le British Museum, il s'est donné la tâche de construire un texte basé sur la copie de la Bodléienne, qui est la plus complète, en profitant des renseignements et eclaircissements que fournissent les deux autres ouvrages. C'était une œuvre difficile, et on peut dire que M. Bevan s'en est tiré à la satisfaction du public savant.

L'editeur, grâce aux textes qu'il nous fait connaître, a pu fixer quelques dates qui ne sont pas sans importance. Ainsi la première indication de ce genre qu'il rencontre est une allusion au siège de la Mecque en 64 de l'hégire (683) et aux troubles de Baçra peu de temps après. Aucune mention n'étant encore faite de Férazdaq dans les trente premiers poèmes du recueil, qui paraissent appartenir à la première moitié de la vie de Djérîr, l'éditeur en tire avec raison la conclusion que le fameux échange de satires entre les deux poètes ne peut avoir commencé avant la mort du Khalife Yezîd. De même la célèbre anecdote rapportée par l'*Aghâni* (XIX, 6) au sujet du vœu de Férazdaq de ne plus composer de satires et de porter des chaînes, comme un prisonnier, jusqu'à ce qu'il eût appris le Qorân par cœur, doit être reportée, non à sa jeunesse, mais au début de son âge mûr, puisque, d'apres son propre dire, il avait depensé trente ans

IMPRIMERIE NATIONALE.

de sa vie à la poursuite de sottises (*ʿamâya* = *djahâla*, p. 127, l. 15).

D'autres dates ont encore été réunies par M. Bevan (p. xviii), qui fait remarquer une pièce de vers de Férazdaq consacrée à l'éloge du Khalife Hichâm, dans laquelle le poète s'attribue l'âge de 80 ans; que ce soit un nombre rond, comme le veut l'éditeur, ou que le poète, suivant l'usage des musulmans, ait compté en années lunaires, ce qui lui ferait à peu près deux ans et demi de trop d'après notre manière de calculer, il ne s'ensuit pas moins que Férazdaq a dû naître vers l'an 25 de l'hégire (645-646). Les *Naqâïd* embrassent une période d'une quarantaine d'années. M. Bevan a établi également d'une manière indiscutable que l'édition du divan de Djérîr publiée au Caire en 1313 de l'hégire a été faite en grande partie d'après le manuscrit des *Naqâïd* de Spitta-bey.

En dehors des remarques philologiques, le commentaire est intéressant par les renseignements qu'il fournit sur les *journées* ou batailles fameuses des Arabes, par exemple sur celle de Qochâwa (p. 16) où la tribu de Chéïbân vainquit celle de Témîm, récit plus complet et plus clair que celui d'Ibn-el-Athîr (I, 446), sur l'histoire d'El-Ḥaufazân, qui se rattache à la bataille de Dhoû-Ṭoloûḥ (p. 47); sur la bataille de Dhât-Kahf ou de Ṭikhfa (p. 66) où les Benoû-Yarboûʿ défirent les troupes réglées d'El-Moundhir III, fils de Mâ-es-Sémâ (et non d'En-Noʿmân, comme le dit Ibn-el-Athîr); l'on y remarque des détails sur la *ridâfa* à la cour de Ḥîra; sur la journée d'El-Marroût (p. 70) et celle d'ʿAch-châch ou de Saḥrâ-Feldj, appelée aussi de Ghabît, où fut fait prisonnier Bisṭâm ben Qaïs, de la tribu de Chéïbân (p. 75); sur la fameuse guerre de Dâhis (p. 83) et sur la mort d'Ez-Zobéïr (p. 80). Nous trouvons aussi (p. 113) un récit de la journée d'ʿObéïd-allah ben Ziyâd ben Abîhi, sous le règne de Yezîd Ier, où l'on remarque une conversation en langue persane entre Mâh-Farwardîn, chef des quatre cents chevaliers rencontrés sur la route, et cinq cents

cavaliers des Bénoû-Riyâḥ de Témîm : « Braves gens, dit le chef perse, qu'avez-vous à ne pas partir ? » — « Ils ne nous laissent pas combattre » (le ms. de Londres a كنام *kunêm*). — « Donne-leur des *pendjagân* », c'est-à-dire des salves de cinq flèches par personne, ainsi que l'explique le commentateur; cf. aussi le glossaire de Ṭabarî; à rapprocher de *futteredjân* = *pendj père* dans le *Livre de la Création et de l'histoire*, t. III, p. 194, note 2; et en effet deux mille flèches furent lancées par les Perses.

Page 5, ligne 1 خُرنْفِثةً et ligne 2 الاخرنفاش sont deux leçons contradictoires; il fallait choisir l'une ou l'autre. Le *Lisân-el-ʿArab*, VIII, 170 donne ce mot avec un ح, mais il indique qu'on le rencontre aussi avec un خ; une annotation dans cet ordre d'idées n'aurait pas été de trop. Le sens n'est pas douteux : « Gratter avec ses pattes le tas de sable où il se dresse, en parlant du coq; se gonfler, en parlant de la grosse couleuvre du Yèmâma *ḥouffâth* (الخفات l. 2 et 3 sont des fautes d'impression, cf. *Lisân*, II, 443) quand elle est en colère. »

Nous nous abstiendrons d'apprécier les mérites littéraires de la lutte entre Djérîr et Férazdaq; notre jugement sera mieux assis quand nous posséderons l'œuvre en son entier. Néanmoins, dès à présent, il est aisé de se rendre compte que ces vers sont intéressants par les mots rares qu'on y rencontre. Il faut faire abstraction de la grossièreté de ces satires; l'atticisme n'est point né dans les sables du désert; sous la tente, l'injure doit être violente pour porter.

Cl. Huart.

Der vom Himmel gefallene Brief Christi in seinen morgenländischen Versionen und Recenzionen von Prof. Maximilian Bittner mit 8 Tafeln. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, Band LI. Vienne, 1905, in-4°, 240 pages.

La légende de la lettre du Christ tombée du ciel pour recommander l'observance du dimanche est relativement

moderne, elle ne remonte pas plus haut que le VIIIe siècle de notre ère. Cependant cette légende acquit promptement un développement inconnu aux anciens livres apocryphes, juifs ou chrétiens. Elle se répandit en Occident et en Orient dans de nombreuses recensions, qui diffèrent tellement entre elles qu'il est difficile aujourd'hui de reconnaître la source primitive.

M. Bittner a étudié cette légende pendant de longues années, et il vient d'éditer les textes grecs et orientaux qu'il a recherchés et recueillis avec un soin minutieux. Sa publication jette un jour nouveau sur le processus de la légende, mais les conclusions qu'il a tirées de l'examen des textes ne sont pas, nous semble-t-il, aussi définitives qu'il le croit. Les obscurités ne disparaîtront que le jour, qui n'est peut-être pas proche, où l'on aura réussi à déterminer à quelle occasion, dans quel lieu et à quel moment s'est formée la légende. C'est là le point essentiel, que M. Bittner n'a pas élucidé, et sur lequel on ne peut faire actuellement que des hypothèses. Le grand mérite de l'éditeur, c'est d'avoir mis sous les yeux des historiens de l'Église une importante collection de textes en grande partie inédits, qu'il a publiés avec une exactitude et une méthode dignes de tous éloges.

Pour faciliter la comparaison des nombreuses recensions, l'éditeur a divisé les textes en trois paragraphes : le premier comprend le prologue de la lettre; le second, la lettre elle-même; et le troisième, l'épilogue. Chaque paragraphe est subdivisé en numéros de correspondance, qui permettent de se reporter d'un document à un autre.

Voici le processus admis par M. Bittner : la légende ne comprenait d'abord qu'une seule lettre écrite en grec, mais l'original ne s'est pas conservé intégralement dans les recensions grecques qui nous sont parvenues. On trouve cet original mieux reproduit par la version arménienne et la version syriaque, mais ces deux versions n'ont pas été faites sur le même manuscrit grec. Le manuscrit qui a servi pour la version arménienne était plus près de l'original grec que le

manuscrit utilisé par le traducteur syriaque. De la version arménienne procèdent les différentes recensions arméniennes que nous possédons. En Syrie s'est ensuite développée la légende, et sur le terrain syrien est née la recension qui porte le titre de deuxième lettre et quelquefois de troisième lettre. Cette nouvelle recension a fait fortune en Orient; on la retrouve en carschouni, en arabe, en éthiopien; mais elle n'a pénétré ni en Grèce ni en Arménie.

Ce qui rend ce processus vraisemblable, c'est que le lieu où la deuxième lettre tombe du ciel est différent de celui où descend la première lettre. Celle-ci est suspendue au-dessus de l'église de Saint-Pierre à Rome; celle-là est gravée sur une pierre qui tombe à Jérusalem ou dans les environs de cette ville, parfois même à Constantinople. Cependant les recensions et versions des deux lettres sont actuellement trop mêlées les unes dans les autres pour qu'on puisse établir entre elles une ligne de démarcation bien nette.

En effet, si la recension de la deuxième (ou troisième) lettre a été écrite en syriaque et ne s'est répandue qu'en Orient, à l'exclusion de l'Occident, on se s'attendrait pas à la trouver mentionnée dans les textes grecs. On est surpris de lire dans α, p. 11 : *ὅτι ἐπισ7ολή μου γ'* « ma troisième lettre », voir note 11; malheureusement ces mots suivent une lacune regrettable. Dans α^2, p. 22, l. 5 : *οὐκ οἴδατε τὴν πρώτην ἐπισ7ολήν, ἥν ἐπέσ7ειλα πρὸς ὑμᾶς, καὶ οὐκ ἐπισ7εύσατε.* Dans le groupe β, où la lettre tombe à Jérusalem, il est fait mention de la deuxième lettre qui a suivi la première, p. 27, β et β^1 : *καὶ πάλιν ἐπισ7ολὴν σ7έλλω πρὸς ἐσᾶς τοὺς ἀνθρώπους, διότι σᾶς ἔσ7ειλα τὴν πρώτην ἐπισ7ολὴν καὶ οὐδε οὔτως ἐμετανοήσατε οὐδὲ ἐπισ7εύσατε.* De même, p. 26, β^2 (Bibl. Bodleiana) : *ἔσ7ειλα πρῶτα τὴν ἐπισ7ολήν..... καὶ πάλιν δευτέραν ἐπισ7ολὴν σ7έλλω πρὸς ὑμᾶς*; et β^4 (Ambros.) : *ὅτι πρώτην καὶ δευτέραν ἐπισ7ολὴν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς.*

D'autre part, si la recension de la deuxième lettre est syriaque et ne procède pas du grec, comment expliquer les

hellénismes qu'on y constate? P. 106, col. 2, β^1, on lit ܐܢܫ ܡܨܪܝܐ qui n'est pas syriaque, il faudrait ܓܒܪܐ ܡܨܪܝܐ; ܐܢܫ est la traduction du grec τις; p. 107, note 14, ܟܝܬ = οὖν; p. 112, n° 6, dans α et δ, ܘܡܛܠ ܠܐ ܡܗܝܡܢܘܬܟܘܢ est une construction grecque et non syriaque = καὶ διὰ τὴν ἀπιστίαν, τὴν ἔχετε dans α^2, p. 22, l. 8.

On ne devrait pas non plus rencontrer des hellénismes dans les versions arabes de la deuxième lettre, si ces versions procèdent du syriaque. Or, dans γ, p. 196, الابسطلا est la transcription de ἡ ἐπιστολή, qui ne peut venir du syriaque ni du copte, puisque l'usage du copte avait cessé à cette basse époque, comp. p. 196, note 4, et p. 217, l. 14 et suiv.

Il n'est donc pas évident que la première lettre seule ait été composée en grec, et que la deuxième (ou troisième) lettre ait été écrite en syriaque. La question reste encore ouverte. Cette légende tardive mérite-t-elle de fixer si longtemps l'attention des critiques?

M. Bittner, en éditant ces documents, a montré une connaissance profonde des langues dans lesquelles ils sont rédigés. Il s'est révélé comme un philologue distingué par les notes dans lesquelles il signale les particularités dialectales de ces textes modernes. On lui saura gré de la traduction allemande qu'il a faite de quelques-unes des recensions ou versions les plus importantes, mais le savant qui voudra de nouveau étudier à fond la légende, devra posséder les mêmes connaissances linguistiques que l'éditeur.

En appendice, M. Bittner a ajouté une intéressante *Lettre hébraïque sur le Sabbat*, composée au XII[e] siècle par analogie de la légende chrétienne.

R. D.

Persian Historical Texts. Volume III. Part I of the Tadhkiratu'l-Awliyá (Memoirs of the Saints) of Muḥammad ibn Ibráhím Farídu'd-Dín 'Aṭṭár, edited in the original Persian, with Preface, Indices and Variants, by Reynold A. Nicholson, M. A., Lecturer in Persian in the University of Cambridge, and some time Fel-

low of Trinity College, with a critical Introduction by MIRZÁ MUḤAMMAD B. 'ABDU'L-WAHHÁB-I QAZWÍNÍ. London, Luzac and C°; Leide, Librairie et imprimerie ci-devant E.-J. Brill, 1905, in-8°, 66-357 pages.

Nous ne reviendrions pas sur ce qui a été dit ici de la collection des *Persian Historical Texts*, dont il serait superflu de faire un nouvel éloge. Bornons-nous à constater, une fois de plus, l'heureux choix des textes qui la composent et le soin avec lequel ils sont édités.

Le *Tèzkèrè-i Evliyâ* ou Mémorial des saints de Ferîd ed-Dîn 'Attâr, dont Pavet de Courteille publiait et traduisait, il y a dix-sept ans, la version turque conservée dans le fameux manuscrit ouïgour de la Bibliothèque nationale, est d'une importance capitale pour qui veut comprendre l'esprit des Persans ou étudier leur littérature. C'est le plus ancien document que nous possédions sur le mysticisme en Perse; c'est en même temps l'un des plus anciens ouvrages persans en prose; il a de grands mérites littéraires et attire l'attention des philologues par de curieuses particularités linguistiques. Sachons donc gré à M. Nicholson de nous en avoir donné une édition correcte et d'un emploi commode.

Ce premier volume comprend quarante biographies de saints musulmans, de Dja'far As-Sâdik à Mansoûr 'Ammâr. Le second volume comprendra, avec les trente-deux dernières biographies, le supplément, écrit à une époque ancienne, que l'on trouve dans quelques manuscrits du *Tèzkèrè*. Pour établir son texte, M. Nicholson a utilisé six manuscrits. Le plus important de tous, et celui qui a servi de base à cette publication, est conservé à Leide (n° 281 du Legs Warnerien, et 929 du catalogue actuel); de date ancienne, il se fait remarquer par sa belle exécution et la pureté de son texte. Viennent ensuite les manuscrits 19,806 du British Museum (Rieu, n° 344), remontant au XIVe siècle et d'une élégante calligraphie; 578 de Berlin (en voir la description dans Pertzsch, *Verzeichniss*, p. 548), ancien, mais défectueux; 1108 du supplément persan de la Bibliothèque na-

tionale, qui remonterait à la fin du VIIe ou au commencement du VIIIe siècle de l'hégire; 1051 de l'India Office (voir le catalogue de M. Ethé) comprenant, avec son supplément, un total de 97 biographies; auxquels on peut ajouter un beau manuscrit copié à Constantinople en 1309 de l'hégire par 'Abd El-Hoseïn Kermânî pour le compte de M. Browne. Toutes les variantes de ces manuscrits ont été relevées avec le plus grand soin; elles ne tiennent pas moins de 50 pages.

M. Nicholson a tenu à conserver au texte sa physionomie archaïque. On y trouvera donc des formes telles que کردذی pour کردی, کردمانی et کردتانی pour کردیمی et کردیدی au conditionnel passé; یت pour ید à la deuxième personne du pluriel; هی (forme dialectale) pour هیں. Moins respectueux des manuscrits, les éditeurs précédents, celui de Lahore surtout, avaient par trop modernisé l'ouvrage de Ferid ed-Dîn 'Attâr. Trois index : des personnes, des lieux et des tribus, des ouvrages cités, complètent l'édition du savant anglais.

Lucien BOUVAT.

W. CALAND et V. HENRY. *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du Sacrifice de Soma dans le culte védique.* Tome premier. — Paris, 1906.

En 1897, dans le Grundriss der indo-arischen Philologie (III, 2 : *Ritual-Litteratur; Vedische Opfer und Zauber*, p. 24), M. Hillebrandt, après avoir signalé son étude sur le sacrifice de la pleine et de la nouvelle lune (*Das altindische Neu-und Vollmondsopfer*, Jena, 1880) et celle de Schwab sur le sacrifice animal (*Das altindische Thieropfer*, Erlangen, 1886), ajoutait : «Il ne manque plus qu'une description du sacrifice de Soma et nous aurons alors un aperçu général de ce qu'était le sacrifice védique.»

Ce vœu est aujourd'hui comblé, du moins en partie, par

la publication du premier volume de l'*Agniṣṭoma* de MM. Caland et V. Henry.

Dans les cathédrales immenses, aux jours de grande fête, lors d'un office solennel, il arrive à plus d'un fidèle d'admirer la pompe et l'ordonnance magnifique des cérémonies, sans en comprendre ni le sens ni la portée. Il ne devait pas en être autrement du sacrifice de soma aux yeux des anciens Indous : c'était pour eux un spectacle à peu près inintelligible. Il est même douteux que Haug, malgré sa science consommée, lorsqu'un jour il fit célébrer à ses frais un service de ce genre, en ait saisi tous les eléments et tous les rites.

Le sacrifice de soma était en effet une solennité extraordinaire. Suivant certaines règles, tardives pour la plupart, on devait le célébrer au retour de chaque printemps. Mais, en fait, il n'y avait sans doute rien d'absolument fixe dans cette prescription, et c'était plutôt au gré et suivant le bon vouloir de quelque personnage riche et puissant qu'on procédait à la cérémonie.

C'était une cérémonie compliquée. MM. Hillebrandt (*Ritual-Litteratur,* p. 124-134) et Oldenberg (*La Religion du Véda*, trad. franç., Paris, 1903, p. 385-394) en ont donné une description resumée et synthétique, qu'il ne sera pas inutile de relire — surtout celle de M. Hillebrandt — avant d'aborder le livre de MM. Caland et Henry.

L'agniṣṭoma était un *ekâha*, c'est-à-dire un sacrifice d'un seul jour, car les trois pressurages de soma qui en constituaient les opérations essentielles et fondamentales avaient lieu la même journée, le matin, à midi et le soir. Mais ce jour solennel était précédé d'une série de cérémonies qui s'étendaient sur au moins quatre journées, employées à l'achat du soma et à ce qu'on pourrait appeler les rites introductifs et preparatoires.

Le premier volume de MM. Caland et Henry est consacré à la description de ces rites et à celle du premier pressurage. Le lecteur est conduit de la sorte jusqu'aux préliminaires du pressurage de midi.

C'est M. Caland qui s'est chargé de la description générale des opérations liturgiques. Il l'a fait d'après l'ensemble des śrauta-sûtras. Il n'en a laissé qu'un seul de côté, le *Vaikhânasa-śrauta-sûtra*, appartenant au Yajur-Véda noir, et dont on connaît fort peu de manuscrits.

La tâche de M. V. Henry a consisté dans la traduction des mantras, c'est-à-dire des formules et des stances empruntées aux différents Védas et dont la récitation ou le chant accompagnent les opérations liturgiques. Il a donné en outre à la rédaction de l'ouvrage sa forme définitive.

Cet ouvrage, comme il fallait s'y attendre, est hérissé de termes techniques, qui trop souvent résistent à une traduction française précise. Un répertoire de ces mots a été placé en tête du volume, dont il facilitera la lecture, non seulement aux non indianistes, mais aussi à plus d'un initié. Il y aurait quelques remarques à faire sur l'économie de ce glossaire. Il eût été possible de le réduire dans une certaine mesure. Il n'était pas très utile, par exemple, d'y insérer le mot *aṃçu* = tige [de soma], puisque ce mot est rendu partout, si je ne me trompe, par son équivalent français « tige ». Il en est de même de *dhiṣṇya*, exprimé par le français « foyer » partout également où il en est question, mais dont on chercherait en vain la signification à son ordre alphabétique.

Ce premier volume renferme quatre planches. Trois d'entre celles-ci consistent en des reproductions d'ustensiles liturgiques, accompagnées de brèves notices descriptives. Ces phototypies complètent ou rectifient de la plus heureuse façon les trop rares documents du même genre dont on pouvait disposer jusqu'ici. La planche IV est d'un intérêt plus considérable encore : c'est un plan du terrain sacré qui permet de se rendre compte d'un coup d'œil de la place occupée par les autels ou les foyers et par les divers prêtres ou officiants.

Il convient de me borner à cette description sommaire et tout extérieure du livre de MM. Caland et V. Henry, et de laisser à de plus autorisés que moi le soin de l'étudier au

point de vue du fond. Mais il n'est pas douteux qu'on ne se plaise à reconnaître dans cet ouvrage, en même temps qu'une très grande clarté dans l'exposition, la science et l'autorité des deux védisants qui l'ont signé.

A. GUÉRINOT.

G. LE STRANGE. *THE LANDS OF THE EASTERN CALIPHATE. MESOPOTAMIA, PERSIA AND CENTRAL ASIA FROM THE MOSLEM CONQUEST TO THE TIME OF TIMUR.* Cambridge, at the University Press, 1905, pet. in-8° de VII-536 pages avec 10 cartes.

Voici la continuation de la série d'études inaugurée en 1890 par M. Le Strange avec sa *Palestine under the Moslems*, suivie dix ans plus tard de *Baghdâd under the Abbaside Caliphate.* Dans sa préface l'auteur, avec une modestie qui nous semble excessive, se défend d'avoir voulu écrire autre chose qu'un *essai*, qu'un *aperçu* de la géographie historique de la Mésopotamie, de la Perse et d'une partie de l'Asie centrale aux premiers siècles de la domination musulmane. Jugeant que nous n'avons pas encore une base assez solide pour traiter à fond de pareilles questions, M. Le Strange n'avait d'autre intention que de préparer les voies aux savants futurs. En dépit des déclarations du savant anglais, nous estimons que son livre, fruit d'un travail des plus considérables, deviendra le vade-mecum obligé de quiconque abordera l'étude de la géographie des provinces orientales du khalifat abbaside et que, quels que soient les travaux futurs publiés sur le même sujet, on le consultera toujours utilement.

M. Le Strange a composé son livre d'après des sources purement musulmanes, ce qui a dû entraîner quelques erreurs dont il s'excuse dès le début. La longue liste de géographes et d'historiens qu'il a dû dépouiller va d'Ibn Khourdadbeh (864) à Aboû'l-Ghâzî (1604). Il a renoncé, pour plus de concision, à donner la traduction intégrale des itinéraires, et omis la géographie historique de l'Arabie ainsi que la

description des deux villes saintes au temps des Abbasides. Il se propose, du reste, d'aborder plus tard ce sujet.

Le premier chapitre est une introduction consacrée surtout aux sources utilisées. Ayant, dans sa *Palestine under the Moslems*, longuement parlé des géographes arabes, l'auteur s'est borné, cette fois, à dire sur eux l'essentiel. Puis viennent quatre chapitres consacrés à l'Irak. La Mésopotamie est décrite dans les chapitres VI et VII. Viennent ensuite le cours supérieur de l'Euphrate, le pays de Roum, l'Azerbeïdjan, le Guilan et les provinces du Nord-Ouest, le Djibal ou Irak Adjemi, le Khouzistan, le Fars (chapitres XVII-XX), le Kerman, le grand désert de Mekran, le Seïstan, le Kouhistan, Koumis, le Tabaristan et le Gourgan. Les chapitres XXVII à XXX sont consacrés au Khorassan; les quatre derniers à la région de l'Oxus, au Kharezm, à la Sogdiane et aux provinces du Jaxarte.

Ce volume, qui est un résumé fait avec autant d'intelligence que de soin des données géographiques fournies par les auteurs musulmans, donne des détails historiques et archéologiques, les divisions politiques et administratives et aussi la situation économique de chaque région jusqu'à la fin du XVe siècle. Tout ce qui concerne le commerce, l'agriculture ou l'industrie y a été indiqué d'une manière sommaire, mais exacte et suffisante. Dix cartes et un index complètent cet utile manuel.

M. Le Strange se propose de publier, dans la suite, des monographies consacrées, l'une à l'Égypte et à l'Arabie sous les Fatimites, l'autre à l'Afrique du Nord à l'époque des khalifes espagnols. Ces deux ouvrages formeront, avec ceux édités jusqu'ici, une véritable encyclopédie géographique des pays musulmans, et M. le Strange aura, de la sorte, bien mérité de l'orientalisme.

Lucien BOUVAT.

A.-W. Ryder, *The little clay Cart* (*Mṛcchakaṭika*). A hindu Drama translated from the original sanskrit and prâkrits into english prose and verse. (*Harvard Oriental Series*, vol. IX.) — Cambridge, Massachusetts, 1905.

Grâce à l'infatigable activité de son directeur, M. Ch.-R. Lanman, la *Harvard Oriental Series* est arrivée en peu de temps à son neuvième volume.

Ce volume consiste en une traduction, par M. A.-W. Ryder, Instructor in Sanskrit à la Harvard University, d'un drame indou bien connu, le *Mṛcchakaṭika*.

L'édition sur laquelle M. Ryder a établi sa version est à la fois la plus récente et la meilleure : c'est celle que M. K.-P. Parab a publiée à Bombay en 1900. Le texte y est accompagné du commentaire de Pṛthvîdhara.

Cette nouvelle traduction du *Mṛcchakaṭika* est précédée d'une introduction dans laquelle M. Ryder analyse la pièce, apprécie la valeur littéraire de l'auteur à qui elle est attribuée, le roi Śûdraka, et donne enfin quelques éclaircissements sur les principes qui l'ont guidé dans sa tâche.

Il admet volontiers qu'une traduction sous forme métrique ne saurait être aussi littérale qu'une version en prose. Pourtant il n'a pas hésité à traduire en vers, voire même en stances rimées, les parties versifiées du drame indou. C'était s'imposer — bien gratuitement, il faut l'avouer — un surcroît de difficultés auquel il a vaillamment fait face. Nul ne se refusera sans doute à reconnaître la puissante harmonie de vers tels que ceux-ci (p. 62) :

Those men are fools, it seems to me,
Who trust to women or to gold;
For gold and girls, 't is plain to see,
Are false as virgin snakes and cold.

La plupart des stances sont aussi savamment élégantes et contribuent, on le conçoit, à faire de la traduction de M. Ryder une œuvre d'un très grand mérite littéraire.

Cette qualité d'ailleurs n'est pas obtenue au détriment de

l'exactitude. M. Ryder a toujours eu le souci de rester fidèle au texte, et, sauf quelques écarts, on peut affirmer qu'il y a réussi.

En résumé, ce volume de la *Harvard Oriental Series*, sans offrir au lecteur l'appareil scientifique qui caractérise certains volumes précédents, mais qui n'était pas de mise en cette circonstance, n'en sera pas moins apprécié et tiendra dignement sa place dans la collection.

A. GUÉRINOT.

NOUVELLES BIBLIOGRAPHIQUES.

Commencée en 1892, la *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885* de M. Victor CHAUVIN en est maintenant à son neuvième fascicule, dont voici le sommaire : Pierre Alphonse. — Secundus. — Recueils orientaux. — Tables de Henning et de Mardrus. — Contes occidentaux. — Les Maqâmes. Dans ce fascicule, qui ne compte pas moins de 136 pages, nous retrouvons, au même degré, toutes les qualités qui ont assuré le succès de cette excellente publication.

Le *Gibb Memorial Fund*, auquel nous avons consacré quelques lignes dans un de nos précédents comptes rendus, a déjà publié deux volumes de textes ou de traductions. Le premier est une édition, la seconde, du *Baber-Nameh*, ou mémoires du sultan Baber, reproduisant en fac-similé un précieux manuscrit conservé actuellement à Haïderabad et qui, de l'avis de Mme BEVERIDGE, à qui nous devons cette édition, serait le meilleur des manuscrits actuellement connus. Une longue préface et deux index, l'un historique, l'autre géographique, ouvrent ce beau volume (*The Bábar-Náma, being the Autobiography of the Emperor Bábar the founder of the Moghal Dynasty in India, written in Chagatáy Turkish; now reproduced in fac-simile from a Manuscript belonging to the late sir Sálar Jang of Haydarábád*,

and edited with a Preface and Indexes by Annete S. Beveridge. Leyden, E.-J. Brill, and London, Bernard Quaritch, 1905, in-8°, xx-107 pages et 382 feuillets de texte). Depuis l'impression de ce volume Mme Beveridge a fait paraître, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* (October 1905, p. 741-762, et January 1906, p. 79-93), une étude détaillée sur ce manuscrit. Le second volume, dû à M. Browne, l'éminent professeur de Cambridge, est la traduction abrégée d'un important texte historique persan du commencement du xiiie siècle, l'Histoire du Tabaristan d'Ibn Isfendiar (*An abriged Translation of the History of Ṭabaristán compiled about A. H. 613 (A. D. 1216) by Muḥammad b. Al-Ḥasan b. Isfandiyár, based on the India Office Ms. compared with two Mss. in the British Museum, by* Edward G. Browne, 1905, xiv-356 pages). D'autres textes arabes et persans, publiés et traduits par MM. Browne, Blochet, Ellis, Le Strange et Margoliouth, continueront cette série.

Lucien Bouvat.

UN ÉPITROPE ROYAL NABATÉEN À MILET.

M. Mordtmann vient de faire connaître (*Sitz.-ber. Akad. Berlin*, 1906, p. 260) un très intéressant fragment d'inscription bilingue, nabatéenne et grecque, découvert d'une façon bien inattendue... à Milet! Il le lit :

.....? קלו אחמלכא ברתימ[ו?..........
.....? מדרתא על חיו עבדתמלכא בירח ט[בת

...... ? Ζαββ]αῖος ἀδελφὸς βασιλ[έως.....
............ἀνέθηκεν Διὶ Δου[σάρει.....

Il s'agirait donc en somme d'une dédicace faite au grand dieu national des Nabatéens, Dusarès, identifié ici avec Zeus (au lieu de Dionysos), par « ...klû, frère du roi, fils de Taim(û)? pour le salut du roi Obodas (Ier), au mois de Tebet... ». La lecture et le commentaire de M. Mordtmann

prêtent à plus d'une critique. Je me bornerai pour l'instant à l'essentiel. Le personnage, à mon avis, n'est autre chose que le *premier ministre;* c'est ce qu'indique ce titre de « frère du roi » qui, ainsi que je l'ai démontré jadis à propos du *C. I. S.*, II, n° 351 (*Rec. d'Arch. Orient.*, I, 61, II, 380)[1], revenait de droit aux épitropes nabatéens, et ne répondait pas à une parenté réelle. Peut-être faut-il lire [ש]לי[2] au lieu de קלו? (cf. l'erreur évidente חיו pour על חיי = ὑπὲρ σωτηρίας), et, partant, restituer [Συλλ]αῖος au lieu de [Ζαββ]αῖος, restitution de M. Mordtmann qui, de toute façon, est en désaccord avec la leçon nabatéenne. Nous aurions affaire alors à un personnage vraiment historique, le fameux Syllaeus, épitrope d'Obodas II (25-9 av. J.-C.; cf. les passages bien connus de Nicolas de Damas, Josèphe et Strabon). Nous savons que ce Syllaeus, ennemi acharné d'Hérode, avait fait le voyage de Rome pour plaider sa cause devant Auguste. Il a pu parfaitement, pour une raison ou pour une autre, faire un crochet, toucher à Milet et y élever un monument votif pour le succès de sa mission — acte de piété qui ne lui réussit guère, car finalement il fut condamné à mort par l'empereur. Après la mention du mois de Tebet devait venir celle de l'année du règne du roi. Le patronymique peut être un théophore quelconque avec תימ pour premier élément. Espérons qu'on nous donnera prochainement de ce texte d'un si rare intérêt une copie figurée qui nous permettra peut-être d'en pousser plus loin la restitution.

CLERMONT-GANNEAU.

[1] « 'Onaichou, *frère* de Chouqailat *reine de Nabatène*, fils de... » On remarquera qu'ici aussi le titre est placé avant le patronymique, ce qui indique bien qu'il ne s'agit pas d'une parenté réelle.

[2] La confusion paléographique de ש et ק est facile dans un texte mal conservé, comme l'est celui-ci.

Le gérant : RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1906.

LA FEMME DANS L'ANTIQUITÉ

(SECONDE PARTIE),

PAR

M. E. REVILLOUT.

(SUITE[1].)

II

SOLON

ET SON CONCEPT DE LA SITUATION DE LA FEMME.

Parmi ces législateurs, au point de vue spécial où nous nous plaçons, nous ne mentionnerons que pour mémoire Sésostris et Bocchoris qui se sont surtout occupés de l'état des biens. Sous Bocchoris encore, la femme paraît avoir à peu près la même situation que sous les dynasties amoniennes. Nous la voyons acter seule dans les transmissions de propriété. Il n'en est pas de même sous Amasis qui, par esprit de réaction contre la dynastie éthiopienne, s'inspira surtout de Bocchoris, en ce qui touche la propriété, en accentuant encore ses réformes dans un sens plus révolutionnaire. Mais, nous le verrons, en ce

[1] Voir le numéro de janvier-février 1906, p. 57-101.

IMPRIMERIE NATIONALE.

qui touche la femme, il alla chercher ailleurs ses modèles. Ce roi, proclamé tel par suite d'un mouvement national contre les Hellènes, trop protégés en Egypte depuis Psammétique, était, une fois arrivé au trône, « devenu fort ami des Grecs », ainsi que nous l'a dit Hérodote.

C'est donc par la Grèce qu'il nous faut commencer, ce qu'indiquait d'ailleurs la simple chronologie, plaçant Solon avant Amasis [1].

Or, depuis l'invasion dorienne si brutale, les vieilles institutions ioniennes qu'a chantées Homère avaient été singulièrement transformées. C'était l'âge de fer succédant à l'âge d'or. Certes je ne veux pas dire que tout était parfait dans l'antique Hellade. Toutes les fois que la guerre intervenait, par exemple — et elle était fréquente, — la femme libre, devenue esclave, éprouvait pire destin. Mais, à l'état de paix, les mœurs étaient douces et la femme très considérée.

Dans les coutumes légales, nous constatons dès lors une pénétration orientale ou chaldéenne. Cela est tout naturel, car l'hégémonie qui se fit tout d'abord le plus sentir dans cette région fut d'origine chaldéenne; aussi voyons-nous les Grecs des périodes archaïques revêtus toujours de ces longues robes auxquelles fait encore allusion Thucydide, et

[1] Voir mon *Précis du droit égyptien*, p. 424-425. Le code d'Amasis, promulgué en 554, est à peu près contemporain de la mort de Solon arrivée environ cinq ans auparavant, mais le code de Solon est bien antérieur (593).

qu'ils n'abandonnèrent que quand, à une période secondaire, à l'imitation de leurs nouveaux alliés, les Égyptiens, ils prirent l'usage de se dévêtir.

De même trouvons-nous dans Homère, à part certaines exceptions (*Iliade*, IX, 145, XVI, 178-190) à la base de l'union matrimoniale, l'argent, spécifié, jusque pour les dieux — cela est dit dans l'*Odyssée* pour Vulcain et Vénus (voir aussi *Iliade*, IX, 46, 288) — soit à titre de don nuptial analogue au *tirhatu*, soit à titre de dot, comparable au *šeriktu* ou au *nudunnu*, et que la famille de l'époux était obligée de rendre — cela est prévu par Télémaque pour sa mère — en cas de dissolution du mariage ou d'une nouvelle union, absolument comme cela se pratiquait, tant d'après le Code de Hammourabi[1] que surtout d'après celui qui était pratiqué sous Nabuchodonosor.

Mais combien maîtresse d'elle-même, combien honorée était l'épouse, la Pénélope que l'immortel chantre des Grecs a si bien peinte, et les autres femmes de la même période! Qu'on relise dans l'*Odyssée* l'arrivée d'Ulysse chez les Phéniciens et sa réception où la reine tient autant de place que le roi[2];

[1] Notons d'ailleurs que, comme dans la Chaldée de Hammourabi et dans l'Égypte de la XII[e] dynastie, à côté de l'épouse, en Grèce aussi bien qu'à Troie (Athénée, LXIII) les concubines esclaves pouvaient exister. Priam, Achille, Nestor même en eurent.

[2] Ulysse dit alors à leur fille Nausicaa : «Que les dieux, en vous donnant un époux, répandent entre vous et lui cette tendresse qui fait le bonheur des familles. Il n'est pas de bien plus grand que celui de deux époux qui, n'ayant qu'une même pensée, gouvernent

l'arrivée de Télémaque dans la ville de Sparte où il est accueilli par la célèbre Hélène; l'apparition de Pénélope dans la salle où les prétendants s'inclinent devant elle, etc. Certes la femme alors est libre. De cette liberté elle pouvait sans doute abuser, comme la belle Hélène ou comme la femme d'Agamemnon, dont le veuvage se prolongeait trop à son avis. Mais cet abus lui-même prouve le droit : et d'ailleurs les poètes tragiques, s'inspirant des mêmes traditions antiques que le vieil aveugle, nous ont aussi peint des Antigones et d'autres héroïnes non moins aimables et non moins courageuses.

Tout autre et bien autrement triste est le spectacle que nous offre la période ayant suivi l'invasion dorienne.

Il y a des choses qu'on ne peut exposer en détail publiquement. Aussi glisserai-je légèrement sur la civilisation qui se substitua à celle à laquelle appartenait Ménélas, dans sa propre patrie, c'est-à-dire à Lacédémone ou Sparte, quand toute l'ancienne population fut transformée en Ilotes, et quand, après cela, en pleine paix, le jeune Spartiate fut autorisé, pour s'exercer aux armes, à traquer et à tuer, en partie de chasse, celui qu'il voulait des sujets ou plutôt des esclaves de sa race. Le droit de la guerre avait purement et simplement amené avec lui, d'une façon continue, le droit du plus fort. Aussi la femme perdit-elle toute dignité, même chez les vainqueurs.

avec sagesse leur maison et leur famille.» L'Iliade fait tenir à Achille un langage très analogue.

Le ménage ne fut qu'un vain mot pour des familles dont chaque individu vivait à part, bien qu'avec une table commune soit pour les hommes, soit pour les femmes, où les enfants étaient la propriété de l'État, qui choisissait et élevait les plus beaux individus en jetant les autres dans l'Eurotas, et où un beau gars pouvait choisir, pour en avoir une progéniture, même une femme mariée dont il faisait la demande aux magistrats. Aussi ne faut-il pas nous étonner si, à l'époque romaine, on venait encore curieusement à Sparte pour voir lutter des femmes entièrement nues, ayant laissé toute la pudeur de leur sexe.

Tirons le voile sur ces choses et, laissant les Doriens et Lycurgue, venons-en à ce qui restait des Ioniens eux-mêmes, libres encore, c'est-à-dire aux Athéniens et à Solon.

Solon avait longtemps séjourné en Égypte. Il en avait admiré les institutions; et, pour l'état des biens, il imita en très grande partie dans son code celui de Bocchoris, en le développant à sa manière.

Mais, en ce qui concerne la femme, il fut fortement scandalisé par la grande liberté qu'on lui laissait encore en Égypte : ce qui s'expliquait fort bien par suite du mouvement général qui entraînait dans un sens tout opposé les gens de même souche que lui. En effet, chez les différents peuples de la race gréco-latine, la plupart des législateurs, sinon tous, dans leurs imaginations si diverses d'ailleurs, s'accordaient sur un point : celui d'abaisser, d'annihiler, d'avilir la femme d'une façon quelconque, mais beaucoup

plus bas encore que ne l'avait fait Hammourabi. Imbu des mêmes idées, Solon avait donc enlevé aux femmes toute part d'hérédité quand elles avaient des frères; et quand elles n'en avaient pas, il en avait fait un accessoire, une charge de l'hérédité. Le père qui laissait après lui des fils ne pouvait tester sur quoi que ce fût. Ses biens appartenaient en entier à ses fils à l'instant même où il mourait, comme ils lui avaient appartenu jusqu'à ce moment à lui-même. S'il n'avait point de fils, mais seulement une fille, Solon lui permettait de tester[1] aussi bien que s'il n'avait pas eu d'enfants. Seulement il était obligé de ne pas séparer la fille de l'héritage. Il devait donner l'une avec l'autre. Son héritier ne pouvait pas ne pas être en même temps son gendre.

Si le père n'avait pas testé, l'hérédité allait aux parents les plus proches, mais avec la fille. Pour entrer en possession des biens auxquels la parenté lui donnait droit, l'héritier devait s'adresser aux magistrats qui, après avoir fait demander solennellement par le héraut si personne ne se présentait pour invoquer une parenté plus proche, lui donnait le droit de posséder à la fois les biens et la fille.

[1] Pour toutes les questions relatives à l'hérédité non testamentaire dans le droit de Solon, voir ce que j'ai dit dans mon volume sur la « propriété » p. 221 et suiv. On distinguait entre la branche paternelle et la branche maternelle. L'héritier mâle ou l'épiclère était pris jusqu'au degré de cousin germain dans la première, ou, à défaut de celle-ci, dans la seconde, en donnant même la préférence au mâle plus éloigné qu'une femme d'un seul degré. Ensuite on en revenait définitivement à la première.

Cette adjudication n'était que provisoire. Dès le lendemain, un autre pouvait se présenter; un procès s'engageait alors, et le nouveau venu, s'il l'emportait, prenait à la fois la fille et le bien. Il n'y avait pas d'ailleurs de limite pour ces réclamations successives, car Solon avait établi, de la manière la plus formelle, que le possesseur d'un héritage ainsi adjugé par le magistrat[1] et de l'orpheline, attachée comme

[1] Avant d'adjuger la possession à un héritier prétendu, le magistrat faisait demander par le héraut si, parmi les personnes présentes, ne se trouvait pas de compétiteur; et après cela l'adjudication n'était encore que provisoire, tous ceux qui le voulaient pouvaient agir contre le possesseur de l'héritage et le revendiquer sur lui. Tel qui ne s'était pas présenté d'abord ou qui, présent, n'avait rien dit lors de l'appel fait par le héraut, n'en pouvait pas moins, se ravisant, faire valoir ses droits à son tour après des semaines ou des mois. A défaut d'actes de l'état civil, avec cette donnée que les témoignages avaient plus de force probante que l'inscription sur les registres soit de la phratrie, soit du dème, il n'était pas toujours facile d'établir nettement les degrés de parenté; et, quand il s'agissait d'une succession riche, il ne manquait pas d'intrigants qui se forgeaient une généalogie, appuyée sur des témoignages facilement prêtés pour un bon prix; parfois les héritiers sérieux ne venaient qu'en dernière ligne, quand la malheureuse épiclère, adjugée à l'un puis à l'autre, avait passé de main en main. Et celui qui la conservait en définitive, qu'était-il souvent? Un viveur, perdu de débauches, qui, après avoir dissipé avec des hétaïres ses biens personnels, s'était souvenu un beau jour d'une parenté négligée et d'une épiclère richement pourvue. Il devait avoir l'usufruit des biens jusqu'à ce qu'un enfant né de l'épiclère fût parvenu à l'âge d'homme et délivrât ainsi de son tyran sa mère, la pauvre victime. D'après cela, une loi de Solon, que Plutarque rapporte en s'en indignant fort, nous paraît être le complément bien calculé, presque indispensable, de toute cette législation contre nature sur les épiclères. Quand cette femme, qui soupirait après la naissance d'un enfant, se trouvait frustrée de cette espérance par l'homme

épiclère à cet héritage, resterait toujours exposé aux revendications des tiers.

On ne s'était pas occupé le moins du monde de la dignité, de la pudeur[1] des sentiments intimes, répul-

avide qui la possédait, elle pouvait appeler à son aide, sans être accusée d'adultère, un parent quelconque. L'important était que son choix ne s'égarât pas hors de la famille, puisque le désir de resserrer le plus possible les liens de famille avait inspiré toutes ces lois (comme celles qui réglaient le *lévirat* des Hébreux et dont le livre de Ruth nous a conservé un bon exemple).

[1] Solon n'avait d'ailleurs pas estimé à un taux élevé la pudeur de la femme. L'homme qui violait une femme libre était seulement condamné à une amende de dix drachmes, tandis que celui qui en abusait sans violence, après l'avoir séduite, avait à payer le double : vingt drachmes. Hâtons-nous de dire que les lois de Dracon sur le meurtre, lois plus anciennes, impliquaient une sanction tout autre pour l'adultère et le *stuprum*. Ces lois, qui restaient en vigueur à l'époque de Démosthène, couvraient d'une excuse légitime celui qui, emporté par une juste colère, tuait sur le fait le coupable surpris avec sa femme, avec sa fille, avec sa sœur, avec sa mère, ou même avec une παλλακή d'une certaine catégorie. De leur côté, les lois religieuses interdisaient l'entrée des temples aux femmes adultères et donnaient à quiconque les y trouvait le droit de les punir corporellement, comme ils l'entendaient, la mort exceptée. L'indulgence de Solon n'en est que plus choquante, et l'explication que l'orateur Lysias dans son plaidoyer sur le meurtre d'Eratosthènes a donnée au sujet de la punition plus forte pour la séduction que pour le viol montre mieux encore, s'il est possible, le peu de cas qu'on faisait de la femme et de sa pudeur. Suivant lui, le viol a peu de conséquence, puisque la femme irritée de la violence qu'elle subit n'en appartient pas moins à son mari, à son κύριος ; tandis que, les séducteurs, en corrompant les âmes de leurs maîtresses, les rendent plus attachées, plus *domestiquées* à eux qu'aux maris, etc. Toutes ces considérations, se rapportant exclusivement à l'homme, à sa maîtrise, à son intérêt, ne sauraient d'ailleurs expliquer la loi de Solon comparée à celle de Dracon. L'explication est que les lois de Solon résultaient d'un nouvel état

sifs ou tendres, de la pauvre femme, *qui passait ainsi* de main en main.

Peu importait d'ailleurs qu'elle eût été mariée par le père lui-même de son vivant, si le père avait oublié, ou, pour une raison quelconque, n'avait pas voulu instituer son gendre héritier. Dans ce cas, l'héritier du sang, à défaut de testament formel, invoquait ses droits sur les biens et sur la femme, l'arrachant ainsi aux bras de son époux. Et n'allez pas croire que c'était là un cas très rare, une de ces législations contraires aux mœurs, et qui ne s'appliquent pas en pratique. Au contraire, l'orateur Isée, qui fut, dit-on, l'un des principaux maîtres de Démosthène, signale expressément, dans un de ses plaidoyers, la grande fréquence de ces ruptures de l'union conjugale, malgré l'affection la plus sincère et la plus profonde de part et d'autre, parce que le mari n'était pas l'héritier du sang, ni l'héritier testamentaire du père de sa femme.

C'est même pour cela que les Athéniens avaient contracté l'habitude d'épouser toujours leur plus proche parente, celle qu'ils auraient pu revendiquer d'après la loi même de Solon, si leur beau-père n'avait pas testé.

Ils allaient même très loin dans ce sens; car on avait admis qu'un frère pouvait épouser sa sœur de père quand elle n'était pas en même temps sa sœur

de choses, coïncidant avec un changement de gouvernement, et dans lequel la femme était abaissée autant que possible, à l'inverse de ce qui existait en Égypte.

de mère[1]. Aussi les proches parents, pour plus de sûreté, se faisaient-ils encore adopter par leur beau-père de son vivant. Ils devenaient ainsi le frère de père de leur femme; et nul ne pouvait jamais invoquer une parenté plus proche que celle-là.

La femme était d'ailleurs toujours dans une dépendance absolue d'après les lois de Solon.

Soumise d'abord à son père, elle l'était ensuite à ses frères, si elle n'était point encore mariée, à son époux, si elle l'était.

Ce n'est pas tout. Si l'orpheline qui n'avait point de frère, et qui par cela même était attachée à l'héritage de son père, engendrait un fils d'un de ceux qui l'avaient légitimement possédée avec l'héritage, ce fils, dès qu'il atteignait l'âge de la majorité légale, devenait le maître, le *κύριος*, le propriétaire, l'héritier de tout. Jusque-là les maris de l'épiclère, de la femme attachée à cet héritage, n'en avaient joui que pour le lui passer le jour où il deviendrait un citoyen. Ce jour-là, cette femme, sa mère, avait encore à suivre l'héritage, car elle tombait sous la puissance de son fils, qui lui *mesurait* désormais la *nourriture*, suivant les termes mêmes de la loi de Solon.

[1] Le même désir qui avait fait permettre à Athènes le mariage entre frères et sœurs consanguins, avait rendu extrêmement fréquents les mariages entre oncle et nièce. C'est à ce point qu'un orateur, pour montrer l'âpreté de l'animosité régnant entre deux frères, insiste beaucoup sur ce fait que, le plus âgé ayant des filles, il n'y avait pas eu de mariage entre une de ces filles et leur oncle. Il rappelle complaisamment combien souvent les haines de famille s'étaient apaisées à l'occasion d'unions semblables, qui étaient de règle pour ainsi dire.

Il n'y avait donc jamais d'affranchissement possible pour la femme sous cette loi. Fille, sœur, épouse ou mère, elle ne jouissait jamais d'aucun des priviléges de la condition libre [1].

[1] Dans les récits de Démosthène, la femme est entièrement passive. De ses désirs, de ses affections, nul ne s'occupe. En effet, la femme à Athènes — et chez ceux des Grecs qui avaient adopté un droit analogue — avait toujours un rôle complètement effacé. On n'admettait pas qu'elle pût manifester par elle-même une volonté efficace. Il fallait qu'un maître l'eût livrée au mari pour que son union fût légitime : et son mari devenait son maître, si son père ne l'était plus. C'est pourquoi on voit des maris, jouant le rôle de *κύριος*, livrer eux-mêmes leur femme à d'autres comme épouse, ou la leur léguer par testament. Un banquier d'Égine, Strimodore, pour mieux s'attacher un serviteur qui était en même temps son mandataire et son caissier, lui fit épouser, de son vivant, sa propre femme, et, après que celle-ci fut morte, il lui fit épouser sa fille. De même, pour des motifs semblables, plusieurs banquiers d'Athènes cédèrent aussi leurs femmes à des commis qui faisaient leurs affaires, tenaient leurs livres, maniaient leur argent et qui avaient été affranchis par eux : Socrate à Satyros, Soclès à Timodème, etc. Le célèbre banquier Pasion, père d'Apollodore, avait disposé testamentairement de sa femme au profit de son ancien caissier, de son successeur dans sa banque, de l'affranchi Phormion pour lequel plaida Démosthène. Le père de Démosthène lui-même — dans l'intérêt, non point de sa caisse, puisqu'il ne possédait pas de banque, mais de ses enfants en tutelle — légua à un de leurs tuteurs sa femme, avec une belle dot, et à un des autres sa fille.

Ces sortes de dispositions entre vifs et testamentaires paraissaient toutes naturelles. Quelquefois elles étaient dictées par une intention bienveillante pour la femme que l'on cédait et la famille de cette femme. Isée, par exemple, raconte comment un vieillard, n'espérant plus avoir d'enfants d'une femme qu'il aimait beaucoup, la fit marier à un autre homme afin de pouvoir en adopter le frère, qu'il voulait avoir pour héritier. En effet, une loi de Solon annulait tous les testaments faits par l'influence d'une femme.

Il avait espéré qu'en éloignant de lui celle qu'il avait surtout

Si c'était une femme honnête, elle devait rester renfermée dans un gynécée, dans un quartier de la maison fermé à tous les visiteurs. Elle ne devait jamais paraître à aucun repas où se trouvait un homme, quelque ami fût-il. C'était là, disait-on, le fait des courtisanes.

Les courtisanes étaient généralement des étrangères, souvent des affranchies, et elles avaient pris, à Athènes, d'autant plus de place dans la vie publique, dans la vie sociale — et souvent aussi dans la vie privée — que la femme honnête en avait moins.

Ce n'était pas là sans doute ce qu'avait dû vouloir le sage Solon. Je le pense du moins, quoique des poésies amoureuses, d'un genre bien léger, aient été mentionnées ou textuellement citées comme de ce grave législateur par un grand nombre d'auteurs classiques. Suivant Plutarque, Solon, qui d'ailleurs se défiait des femmes à un tel degré qu'il annulait tous les testaments ou les actes faits sous leur influence, Solon, dis-je, interdit qu'elles fussent dotées, comme cela se pratiquait aux temps homériques, ou

en vue lorsque, par affection, il en choisissait le frère pour maître de ses biens après sa mort et pour son fils, il pourrait craindre par là qu'on annulât le testament fait en faveur de celui-ci. Il y eut pourtant procès et c'est ainsi qu'Isée nous a conservé cette histoire.

A Athènes, les droits du mari disposant de sa femme sans la consulter, et même ceux du père rompant sans motif l'union conjugale de sa fille, malgré l'amour des deux époux l'un pour l'autre, choquaient d'autant moins que le jeu des institutions relatives aux héritages et aux épiclères amenait naturellement des résultats semblables quand le père s'était abstenu.

qu'elles eussent un trousseau qui comptât. Il voulait que, pour être complètement à la merci de l'homme, l'épouse qui n'était pas livrée à l'héritier par-dessus l'héritage en qualité d'épiclère, n'apportât rien à son mari, n'en reçût rien en propriété, ne devînt maîtresse de rien. Craignant qu'elle n'allégeât ce joug, il se défiait avec raison des dots.

Ce fut en effet par les dots, rétablies bientôt à Athènes sous l'influence du droit des gens et en imitation des mœurs chaldéennes de la période classique qui se répandaient de proche en proche, ce fut par les questions d'intérêt que les femmes, malgré les lois, reprirent comme autrefois une certaine influence.

Nous aurons à revenir bientôt sur toute cette question des dots et sur la situation relativement plus favorable et le franc parler que l'épouse richement dotée finit par avoir toujours et partout. Peu importait d'ailleurs que la dot ne dût pas lui être remise à elle-même en cas de divorce, qu'elle dût revenir à son père ou à ses frères. Le mari n'en avait pas moins la crainte d'être alors dépouillé de sommes importantes qu'il lui faudrait rendre aussitôt le mariage dissous. D'ailleurs, une fois la dot admise dans les coutumes, elle fut sauvegardée à Athènes, comme partout où elle exista, par un ensemble de règles spéciales. Ceux qui la détenaient indûment devaient en payer les intérêts à un taux élevé. Ils étaient en outre exposés à une action en pension alimentaire et, de plus, comme cela se faisait en Chaldée, ils devaient

donner en garantie une hypothèque sur leurs biens. La rondeur de l'apport dotal — son importance proportionnelle relativement à la fortune du mari — était donc ce qui pouvait le mieux — bien que d'une manière indirecte — relever la dignité de la femme. Mais la plupart des dots qu'on trouve mentionnées dans les plaidoyers d'Isée, de Lysias, de Démosthène, sont encore très faibles; et la femme, du moins d'une façon générale, paraît rester à cette époque singulièrement avilie. Il fallait qu'elle le fût bien, que les mœurs publiques fussent tombées bien bas, pour qu'on pût faire licitement, sans rougir, rédiger et signer en qualité d'arbitres, accepter en qualité d'intéressés, lire en public devant cinq cents juges, des transactions telles que celles qui sont rapportées dans le procès contre Néréa, dans l'affaire parallèle de Phano et dans certains plaidoyers de Lysias.

Nous ne saurions citer ici le texte de ces transactions et nous renverrons pour les deux premières à la traduction qu'en a donnée M. Dareste dans sa publication des plaidoyers civils de Démosthène. Ce que nous pouvons dire seulement, c'est qu'on disposait de la femme, sans la consulter, comme d'un animal, comme d'un être absolument passif; que le père ou le *κύριος* ne s'engageait pas seulement pour des mariages proprement dits; et qu'entre plusieurs compétiteurs on tenait compte à la fois des prétentions rivales.

Après cela, faut-il s'étonner de voir des femmes

libres, tombées entre les mains de pirates ou d'ennemis et rachetées par des Athéniens — au lieu d'être aussitôt rendues à la situation de femmes libres par l'effet immédiat d'un *post-liminium*, au lieu d'être, au moins, protégées dans leur dignité et dans leur vertu — rester au même titre que des esclaves véritables, en la possession de leurs rédempteurs. Jusqu'à ce qu'elles les eussent remboursés, elles n'avaient, par rapport aux esclaves véritables, d'autre privilège que celui de n'être pas mises à la torture pour prêter témoignage, même par la volonté de ceux qui les possédaient. Et encore un client de l'orateur Lysias trouve-t-il que cette distinction est abusive et déraisonnable. En effet, si les Athéniens avaient eu le moins du monde le respect de la femme, ils eussent certainement préféré mettre son corps à la torture, que sa pudeur à la merci de libérateurs prétendus.

Au point de vue moral, mille fois mieux valait la liberté, excessive sans doute, toujours laissée à la femme par les mœurs en Égypte, que cette dépendance perpétuelle qu'on lui imposait à Athènes. Même quand, par suite des réformes juridiques qui se succédèrent, aura disparu le mariage religieux essentiellement monogame que nous avons décrit dans la première partie de cette étude, la femme égyptienne, habituée à traiter elle-même ses affaires, à aller chez le notaire y débattre ses intérêts, acquerra une prévoyance, un savoir-faire, un esprit de conduite qui l'empêchera d'être victime et lui fera transformer

une séduction possible en une union solide et durable. La science des contrats fera ainsi pour elle, plus efficacement encore peut-être, ce que les coutumes et les lois font en Angleterre pour les jeunes filles qui, là aussi, peuvent s'unir en mariage — et par conséquent être courtisées — sans le consentement, ou même l'avis, d'aucun membre de la famille.

Nous vous montrerons en effet bientôt comment les Égyptiennes, par le simple jeu des contrats, parviendront alors à abolir en fait la polygamie existant en droit et dont les familles de choachytes, etc., — si bien connues dans leur histoire par l'ensemble de leurs papiers — ne nous offrent aucune trace.

A Athènes, au contraire, la pluralité des épouses et des ménages, permise par une loi du peuple, suivant le témoignage d'Athénée et d'Aulu-Gelle, était non moins admise en fait, par les mœurs, qu'en droit, par la législation. Certains détails des plaidoyers des orateurs de la grande époque nous en donnent la preuve évidente.

Quand, après les lois d'Euclide, les Athéniens devinrent le plus exigeants sur les conditions d'une filiation légitime, tout ce qu'ils demandèrent au père, ce fut le serment que le fils, présenté par lui à la phratrie, était né d'une Athénienne, garantie telle par un *κύριος*, Athénien lui-même. Nous ne pouvons pas entrer ici dans l'exposé des variations de la législation sur ce sujet. Mais il est certain que, pendant tout le temps où Athènes fut organisée comme une cité guerrière ayant des aspirations

pour la conquête — c'est-à-dire depuis Solon jusqu'à Alexandre, — la femme y tint si peu de place qu'un mariage ne relevait guère sa dignité.

Elle ne tenait pas, d'ailleurs, beaucoup plus de place dans les autres contrées de la Grèce.

Athènes n'était pas, en effet, la seule ville qui fît des épiclères une annexe de l'héritage et appelât les parents les plus proches à recueillir à la fois le tout.

S'inspirant peut-être de ses lois, alors qu'elle avait l'hégémonie, d'autres cités et états grecs avaient établi un droit semblable. Les épiclères y étaient également attribuées par sentences — sans être consultées en rien — à ceux que l'on jugeait venir en premier rang dans les successeurs du défunt. La preuve testimoniale — avec l'incertitude et les contradictions qui peuvent en résulter — y était, du reste, également prépondérante en tout ce qui touchait l'histoire des familles, les alliances et les parentés. Par suite donc, naturellement, dans une revendication d'héritage avec épiclère, ceux qui voyaient leurs compétiteurs l'emporter sur eux pouvaient prétendre qu'on leur avait fait injustice en le sachant bien, par inimitié.

Une guerre acharnée n'eut pas d'autre cause, à ce que prétend Aristote au livre v de sa *Politique*. Le représentant, le *consul*, ainsi qu'on dirait aujourd'hui, d'Athènes, πρόξενης τῆς πόλεως, à Mitylène, Mitylénien de race, du nom de Dixandre, n'avait pas pu faire reconnaître les droits de ses fils sur l'héritage d'un nommé Timarque et sur les filles de ce Timarque qui, en qualité d'épiclères,

IMPRIMERIE NATIONALE.

devaient suivre cet héritage. Il se crut lésé, et il parut croire que sa situation de représentant attitré d'Athènes avait indisposé les esprits contre lui. C'était une injure faite à l'État qui l'avait choisi pour proxène. Les Athéniens, excités par lui, entrèrent en campagne et Mitylène finit par être prise par Pachis, un de leurs généraux. Ils y tenaient encore garnison quand, dans la 25e année de la guerre du Péloponèse, à ce que rapporte Xénophon dans son histoire grecque, Callistrate, général lacédémonien, s'étant emparé de cette ville de vive force, vendit comme esclaves les garnisaires athéniens. Peu après, Conon reprit Mitylène, et il y était assiégé par Callistrate lorsque fut livrée, par la flotte qu'on envoyait à son secours, la fameuse bataille des Arginuses. — Mais je me laisse entraîner trop loin. Ce n'est pas le lieu de raconter toutes les conséquences éloignées de cette guerre de Mitylène, née à l'occasion d'une épiclère; ni comment Lysandre établit dans cette ville, suivant le système général des Spartiates pour tous les États soumis par eux, un gouvernement décemviral, ni comment elle fut le théâtre des derniers exploits de Thrasybule.

Revenons-en au droit athénien sur le mariage et sur les femmes.

Quand, après l'avoir étudié dans les plaidoyers — c'est-à-dire dans les plus certains des documents contemporains, — on en vient à lire le traité des *Lois* de Platon, on est frappé de voir à quel point le philosophe, dans sa conception tout artificielle,

avait su refléter l'esprit des lois de Solon et des autres lois de la démocratie athénienne. C'est en cela que Cicéron l'a merveilleusement imité dans son propre traité des lois — bien que leurs conceptions, dans tous les détails, soient absolument dissemblables. L'un et l'autre, ils ont pris pour bases les vieilles lois de leur pays et, dans leurs innovations mêmes, ils en tiennent le plus grand compte. Aussi leurs œuvres ont-elles une haute importance, chacune pour l'histoire d'un droit national. Elles ont leur place dans un milieu et dans un temps déterminés. Victor Cousin l'avait du reste déjà soupçonné et indiqué, dans sa préface du traité des *Lois* de Platon.

Platon fait parler un Athénien vivant sous une démocratie libre et puissante encore, mais déjà bien déchue. Il n'a en vue que la cité grecque, égalitaire, étroite et fermée. Ses rêves sont semblables à ceux de la plupart des législateurs de ces petites républiques. Ses souvenirs sont ici de droit athénien. Lorsque, par exemple, il veut qu'on excuse le mari, le père, le frère ou le fils qui tuent l'homme surpris avec sa femme, sa fille, sa sœur ou sa mère, il ne fait là que reproduire les dispositions principales de la loi de Dracon sur les excuses du meurtre, — encore en vigueur de son temps. Il se montre aussi imprégné de droit athénien lorsqu'il traite du *κύριος* de la jeune fille, de son mariage par *ἔκδοσις*, de l'hérédité assurée par l'adoption, etc.

Cicéron, lui, a soin de mettre en scène un noble

Romain d'une époque où Rome était devenue sans rivale pour la domination du monde. Il légifère en songeant au monde à absorber dans le nom romain. Mais il se garde bien de faire table rase des traditions et des lois des Quirites. Dans ce livre — qui nous est parvenu malheureusement mutilé — il cite fréquemment les lois des XII Tables; et il a soin de faire remarquer qu'en formulant certaines règles, notamment en ce qui concerne le droit religieux, il a conservé, pour le fond, sans modification notable, ce qui existait alors à Rome. Cependant, tout en s'appuyant sur les lois romaines, Cicéron, voyant dans le monde une annexe de Rome, se rappelle en même temps celles des peuples nombreux dont le prêteur pérégrin avait dû tenir compte pour appliquer le droit des gens, suivant l'expression en usage.

Platon, au contraire, ne sort pas des cités grecques. En méditant sur les lois d'Athènes, il en rapproche exclusivement celles des hommes qui organisèrent — dans quelque autre démocratie — un gouvernement analogue : les lois égalitaires du vieux législateur de Corinthe, Phidon; celles du Corinthien Philolaüs, portées à Thèbes, etc.; lois mentionnées par Aristote, fixant les limites étroites entre lesquelles pouvait osciller la fortune de chacun; déterminant le nombre des maisons, celui des citoyens, les moyens d'assurer ce nombre, d'activer ou de ralentir la prolifération, de manière à maintenir toujours le cadre, tel qu'il était à jamais fixé. Dans

ces combinaisons artificielles, la communauté devenait le régulateur et le maître de chaque individu dans tous ses actes.

Chez les Spartiates, les lois de Lycurgue, auxquelles nous avons fait allusion, faisaient également litière des sentiments individuels dans l'intérêt de la communauté, oblitérant même ce que l'homme a de plus précieux; la conscience; ordonnant le vol et le meurtre comme exercice préparatoire en vue de la guerre; enlevant la pudeur aux femmes dans leurs gymnases, dans leurs casernes où les maris ne les visitaient que par accident et où les magistrats pouvaient intervenir de la façon qui nous paraît la plus révoltante du monde. L'idée qui domine dans toutes ces lois, celle qui les explique et les exigeait en quelque sorte, c'est celle de la communauté pensant, possédant, agissant, voulant, ayant vie complète et se substituant partout à l'homme.

Platon a su s'en rendre compte en véritable jurisconsulte : et, par une formule saisissante, il a fait ressortir l'esprit de toutes les vieilles législations des cités et surtout des démocraties grecques. Seulement, il faut suivre sa pensée dans ses développements successifs, pour la pénétrer sans méprise et pour interpréter dans leur vrai sens les expressions dont il se sert.

Tandis que, dans la *République*, où il s'est inspiré des lois de Sparte, il veut — comme dans cette ville — au moins pour la classe des guerriers, un

réel communisme, une mise en commun, un partage en jouissance de tout, — dans le traité des *Lois*, au contraire, où il prend pour base la législation athénienne, le mot *commun* ne signifie plus qu'appartenant à la communauté, sous le pouvoir de la communauté, et non livré à l'usage de tous. La communauté, c'est un être à part, formé par l'ensemble des citoyens, mais prenant personnalité, possédant ses biens et ses droits, en dehors des biens et des droits individuels.

De même qu'à Rome, le *pater familias*, seul investi de toutes les capacités, de tous les pouvoirs dans la *familia*, maître de ses enfants et de ses esclaves, comme de ses biens meubles et immeubles, pouvait assigner à l'un d'eux — sans en perdre la possession ou la libre disposition si la fantaisie lui prenait d'en disposer, — une partie de ses biens à titre de pécule, de même la communauté grecque du traité des *Lois* — sans en perdre le *dominium* compris dans toutes ses conséquences plus ou moins éloignées — livrait à chaque individu une partie de ses biens à titre de quasi-pécule.

Quand donc Platon dit que les femmes sont communes, les enfants communs, il faut se donner la peine de voir un peu plus loin ce qu'il entend par ces expressions.

Ce qu'il veut dire, c'est que la communauté ne perd jamais ses droits sur les femmes et sur les enfants. Elle pourrait marier elle-même les jeunes filles; et si elle laisse ce soin au père ou au *κύριος*,

c'est par une sorte de délégation, qui n'empêche ni la surveillance, ni l'intervention en cas de besoin. Les femmes — dans les *Lois* de Platon, comme à Athènes — ont des époux qui les possèdent légitimement et les gouvernent. Seulement, quand l'intérêt de la communauté, de la conservation des familles, etc., veut qu'on les reprenne à ces époux, pour les donner à d'autres, il n'y a pas à hésiter; elles sont biens de communauté, dont la communauté dispose. De même, tout enfant né en mariage a un père désigné. Mais si, dans l'intérêt de la communauté, il vaut mieux qu'il soit attribué à un autre père — pour que celui-ci ait un successeur, qu'une maison ne reste pas vide, que le cadre soit au complet — cette attribution se fera en vertu du pouvoir de maître appartenant à la communauté. Entre toutes les paternités, naturelles ou non, reconnues par la loi, il ne sera pas fait de différence, puisque le père, par rapport au fils, n'est que le délégué de la communauté.

Non! Platon, dans le traité des *Lois*, n'a rien édicté de plus monstrueux que les lois d'Athènes — dont nous ne pouvons exposer ici les applications les plus choquantes — connues de nous par les récits des orateurs. Au contraire, il a présenté la théorie la plus savante pour faire excuser par un principe ce qui nous révolte dans celles-ci.

Même en ce qui regarde les biens, dans la République d'Athènes, ne voit-on pas invoquer sans cesse l'intérêt public : à propos d'une attribution d'héri-

tage, d'une succession légitime ou testamentaire, d'une permutation de patrimoine demandée par qui doit subir, au profit de la communauté, des appels de fonds trop considérables, parce qu'il est classé parmi les riches?

« Tu me payeras cela cruellement, dit le démagogue Cléon, dans les *Chevaliers* d'Aristophane, à un charcutier qui l'insulte; tu seras écrasé sous les contributions : car je trouverai bien le moyen de te faire inscrire au nombre des riches! »

En pareil cas, même lorsqu'il s'agit, ce qui n'est pas rare, d'une confiscation poursuivie par un sycophante, les avocats font toujours ressortir les sommes dépensées pour la communauté, les avantages que la communauté pourra retirer de l'usage des biens laissés à celui qui les possède, ou, au contraire, soit transférés à un autre qui les demande, soit rentrant dans la masse de la communauté.

Les fonds de terre abandonnés à la possession individuelle ne constituent pas des domaines dont le maître ait le droit d'abuser. Ce *jus abutendi* — qui en droit romain caractérise la propriété et la distingue de l'usufruit simple — la communauté, dans la cité grecque, ne le concède jamais à personne. C'est elle qui fixe, par des règlements, la manière dont le sol doit être cultivé; et, dans un texte du *Corpus inscriptionum atticarum*, on voit des inspecteurs spéciaux vérifier, chaque année deux fois, la manière dont ces règlements sont appliqués dans chaque ferme.

L'acquéreur n'en peut faire disparaître un olivier,

un plant de vigne, etc. Il n'en peut couper même un tronc sec, sans tomber sous le coup des lois qui édictent contre lui les peines les plus graves.

Mais nous aurons l'occasion de revenir sur tout ceci dans un autre travail et nous n'en avons dit quelques mots que pour faire entrevoir comment, le principe de Platon une fois bien saisi, le droit athénien devient un système où chaque détail prend sa place.

Si l'héritage ne passe point aux filles, c'est que ce n'est pas un héritage proprement dit, mais la continuation d'une délégation qui ne peut revenir qu'à des hommes. Cette délégation, la communauté l'a, pour ainsi dire, assurée d'avance au fils agréé déjà par elle pour être le continuateur de son père. Nous disons « agréé par elle ». En effet, en droit athénien, il faut que le père présente son fils à la phratrie et la fasse voter sur son admission. La phratrie pouvait repousser cet enfant qu'on lui proposait, ne pas le reconnaître pour un fils légitime; et, même quand elle l'avait admis, le peuple — représenté par la grande assemblée de cinq cents héliastes tirés au sort — pouvait encore refuser ce fils à ce père.

Aussi quand on a, sans opposition, définitivement inscrit ce fils sur les registres et de la phratrie et du dème, est-ce le cas unique où les héritages ne sont pas soumis à jugement, ne sont pas *ἐπίδικοι* c'est-à-dire « à adjuger »; où ils passent directement du mort à celui qui lui succède, sans que la communauté ait à intervenir par aucun de ses représentants.

Au contraire, à défaut de fils, qu'il y ait ou non des épiclères, il faut une formelle attribution pour investir *des biens quelque autre homme* appelé à supporter les charges à son tour.

La communauté primait tout dans ces petites cités grecques où souvent une guerre malheureuse aboutissait à l'esclavage pour l'ensemble des individus. On n'avait rien qui ne fût détruit le jour où la communauté était atteinte dans son existence. L'individu, en tant qu'appartenant à l'espèce humaine, n'avait aucun droit reconnu. Il ne peut y avoir de droits de l'homme indépendants des droits de la communauté quand la communauté seule protège contre l'imminence de l'esclavage. Le salut public est alors la loi suprême; et les droits de la communauté deviennent d'autant plus absorbants que la cité est à la fois plus petite et plus belliqueuse. Tout y doit être calculé pour l'attaque et pour la défense, pour une classe prépondérante qui, s'exerçant à l'art de la guerre, en fait son étude exclusive et ne veut que de bons soldats. En effet, à tous les instants se pose la question d'existence. Tel fut le cas de Sparte dont la théorie se trouve dans la *République* de Platon.

Athènes, ville plus vaste, plus florissante, plus avancée au point de vue intellectuel, ne poussa jamais aussi loin l'annihilation individuelle; et, à mesure que son importance militaire devint moins grande, les applications tyranniques de ces principes de despotisme collectiviste s'y firent de moins en moins sentir.

Quand Alexandre eut soumis les Barbares contre lesquels les Grecs étaient en lutte, quand, en présence des nouvelles monarchies qui étaient sorties de cette conquête, les villes grecques, cessant d'aspirer isolément à l'hégémonie, songèrent d'abord à se grouper au moyen de fédérations égalitaires, dans chacune d'elles, la communauté primitive fut rejetée au second plan par une nouvelle communauté, celle de la ligue, et ce qu'elle y perdit de terrain fut autant de gagné pour les individus.

Bientôt d'ailleurs la *paix romaine* devait enlever toute raison d'être au système de concentration des forces actives dans les minuscules démocraties grecques.

Mais la transformation des mœurs ne devait pas tarder jusque-là. Déjà, bien peu de temps après les victoires d'Alexandre, dans les comédies de l'Athénien Ménandre, comme dans les écrits d'Aristote le Macédonien, le mot épiclère se présente avec un sens tout à fait nouveau : il signifie bien cette fois et signifiera désormais une héritière proprement dite, comme les lexiques le traduisent, traduction critiquée avec tant de raison quand il s'agit des plaidoyers d'Isée, de Lysias, de Démosthène, etc. Maintenant, l'héritage appartient bien à celle qui, jusqu'alors, en faisait partie en quelque sorte comme un accessoire surajouté.

Pour opérer cette révolution, il avait suffi d'accorder un peu de libre arbitre à cette épiclère, de lui permettre de repousser l'homme qui, d'après les

liens de parenté, la réclamait, elle et ses biens, de ne pas borner son recours contre le mari imposé à la licence accordée par Solon quand il n'avait pas d'autre but que de conserver les héritages dans les familles.

C'était venu graduellement; et la galanterie des archontes avait peut-être influé beaucoup sur ce résultat, comme la galanterie des prêteurs sur la situation des femmes à Rome.

Vous vous rappelez sans doute combien Cicéron plaisantait agréablement sur ce qu'était devenue, à Rome, la tutelle des femmes, quand les magistrats, en intervenant, en vertu de leur *imperium*, avec les pouvoirs souverains du peuple, pour leur désigner un tuteur, eurent pris l'habitude de choisir les tuteurs mêmes qu'elles leur indiquaient, et de les changer toutes les fois qu'elles le désiraient.

Les magistrats athéniens qui, de leur côté, intervenaient dans les familles, qui pouvaient rompre une adoption, rompre un mariage, au nom du peuple, sur la requête des intéressés, s'inspirèrent bientôt davantage du droit des gens que de ceux des lois athéniennes : et l'affranchissement des femmes fut en très grande partie leur œuvre.

Le fait est que, dans les comédies de Ménandre, les épiclères sont, par excellence, des femmes riches, dominant leurs maris du haut de leur richesse, des héritières, ayant leurs biens à elles et faisant souvent cruellement sentir à leurs maris pauvres le poids lourd du joug supporté pour la possession d'une dot

relativement considérable. Il en était exactement de même en Italie, du temps de Caton l'ancien, quand celui-ci, pour faire cesser cet abus contraire au code des XII Tables, proposa une loi dont nous aurons à parler en traitant de la femme à Rome.

Pour le moment restons en Grèce et notons, pour finir, que, même dans les contrées helléniques qui ne s'inspirèrent pas soit d'Athènes, soit de Sparte, le même mouvement législatif, tendant à l'abaissement de la femme, se remarque partout à l'époque classique.

Dans les pays du nord de la Grèce, nous voyons que la femme fut soumise à un système de tutelle perpétuelle, et que quand beaucoup plus tard on la fit figurer dans les actes, à titre de partie contractuelle, ce ne fut jamais sans l'assistance d'un *κύριος*, d'un homme complétant sa personnalité juridique et portant encore par rapport à elle le titre de maître, alors même qu'il ne jouait même plus pour elle le rôle de tuteur.

Mais je m'aperçois que j'anticipe sur les événements, et j'en reviens à l'ordre purement historique du droit comparé, en passant de Solon à son imitateur Amasis, cet ami des Grecs, dont nous avons parlé plus haut.

III

AMASIS ET SES RÉFORMES

RELATIVEMENT À LA SITUATION DE LA FEMME.

Qu'Amasis ait connu les législations grecques sur la femme, cela me paraît indéniable.

Tout en s'en inspirant pour l'abaissement de celle qui, jusque-là, avait été en Égypte si puissante, il ne voulut pas pourtant faire œuvre de plagiaire.

A ce point de vue, son code, que paraissent avoir copié plus tard les décemvirs romains, bien qu'inspiré de diverses sources, a une originalité incontestable.

L'objectif était l'asservissement de la femme. Mais cet asservissement dut avoir une base volontaire. Pour cela Amasis s'inspira d'un vieux contrat du *jus gentium*, d'origine ninivite, dont mon illustre maître, Oppert, a publié un excellent exemple, et sur lequel nous reviendrons dans la suite. Seulement ce ne furent pas les parents qui vendirent leur fille, ce fut la fille elle-même qui se vendit, dans ce que les Romains ont appelé une *coemptio*. Par le même procédé de la mancipation se substituant à l'adrogation par loi autrefois employée en Égypte, on se procurait un fils adoptif, absolument comme par le même procédé on acquérait un bœuf ou un immeuble. Bref, comme en Chaldée et en Assyrie, c'était l'argent, si abhorré jusque-là par les législa-

teurs égyptiens, alors qu'il s'agissait soit de l'état des biens, soit de l'état des personnes, c'était l'argent, dis-je, qui devenait contractuellement la base de tout.

Le code de Solon avait également proclamé que le contrat, l'expression de la volonté libre, faisait la loi entre les parties. Mais Solon avait encore réservé les droits de la famille pour les propriétés déclarées inaliénables, tandis que, pour Amasis, rien n'était mis en dehors de la volonté de l'homme. Je dis de l'homme, car aux yeux d'Amasis la femme ne devait pratiquement compter pour rien, sauf quand son consentement primitif était lié à une abdication d'elle-même et des siens. Celle qui se vendait à son époux vendait en même temps sa progéniture : et une loi sévère frappait d'une amende arbitraire ceux qui réclamaient, soit parents, soit même juges voulant décider autrement. La même loi s'appliquait, du reste, à l'adoption par mancipation, à la mancipation du débiteur, devenant un *nexus*, bref à toutes les aliénations quelconques, aliénations pour argent jusque-là interdites en droit égyptien.

Le but était de faire du mari, du père de famille, un *pater familias* conçu comme on le concevra plus tard à Rome lors des XII Tables : c'est-à dire un maître despotique possédant tout et réglant tout.

C'était le chef-d'œuvre de l'égoïsme masculin, du possesseur de la force, encore plus féroce qu'en Grèce, puisqu'en Grèce, du moins, les fils étaient traités en hommes libres.

Mais, pour arriver à ce résultat, il fallait lutter, car dans la vallée du Nil on avait affaire à forte partie : les temples et un corps sacerdotal puissamment organisé.

La plus grosse difficulté consistait donc, non à faire un code, mais à laïciser le droit.

Cela ne se fit pas en un jour.

Jusque-là les prêtres étaient à la fois les législateurs et les juges. Les législateurs, puisque, même après le code des contrats de Bocchoris, tout avait été remanié sous leur influence par une dynastie prétendant descendre des prêtres-rois de la vingt-et-unième; les juges, puisque les contrats individuels qu'avait permis le réformateur, tout limités aux arrangements intra-familiaux qu'ils étaient devenus, devaient encore, pour être légaux, être soumis à l'approbation du prêtre d'Amon, prêtre du roi, chargé de dire le droit; et puisque les procès résultant soit de ces actes, soit d'autres litiges, étaient décidés à Thèbes par les juges prêtres d'Amon, et, dans la cour d'appel, par les *trente* juges élus dans les trois plus grands sanctuaires de l'Égypte. On ne s'étonnera pas après cela si Amasis commença par enlever sa juridiction au prêtre d'Amon, prêtre du roi, qui n'eut plus à intervenir dans les contrats, mais seulement dans la cérémonie du mariage religieux, et si, d'une autre part, il frappa plus tard les juges eux-mêmes des amendes arbitraires dont nous avons parlé, dans le cas où ils rendaient des arrêts, dans les litiges, autrement qu'il le voulait.

Mais cela ne suffisait pas encore. Il fallait, autant que possible, ôter aux prêtres tout prétexte d'intervenir dans les unions matrimoniales, car, d'après les anciens formulaires, ils réglaient l'état des personnes d'une manière bien différente de celle que rêvait le roi. Nous avons dit que le principe adopté par lui, comme par Solon, était que la volonté des parties décidait de tout. On devait donc à tout prix ôter aux prêtres leur influence. Pour cela le moyen était bien simple : d'une part, proclamer l'inutilité de toute cérémonie religieuse ou même civile pour établir la légitimité du mariage; d'une autre part, charger des censeurs laïques du service des constatations.

C'était une nouvelle révolution, cette fois sur le terrain administratif. En effet, ainsi que l'a noté d'ailleurs Hérodote, le temple principal du nome avait jusque-là centralisé toutes les indications relatives soit aux terres, soit aux gens. Nous nommons les terres d'abord, car c'étaient les terres auxquelles les gens du nome étaient attachés et non, comme maintenant chez nous, les terres qui étaient attachées aux gens.

Le registre officiel des terres, le journal ou *herit*, était encore soigneusement tenu à jour sous les Éthiopiens. Toutes les mutations d'usage y étaient soigneusement indiquées, ainsi que dans le registre officiel institué par le nouveau code allemand et faisant seule preuve. Mais on y joignait aussi l'état des familles, les unions, les naissances, etc., ainsi que dans notre état civil actuel, mais avec cette différence

IMPRIMERIE NATIONALE.

que, comme les personnes étaient liées à leur nome, cet état civil faisait dénombrement de la population.

Amasis changea tout cela. Les registres des temples perdirent tout caractère officiel. Ils n'eurent plus d'effets qu'au point de vue des liturgies religieuses, et il fut ordonné que, tous les cinq ans, un censeur laïque viendrait dans le palais, le *hat*, où la grande maison de chaque district, peut-être même de chaque bourgade, inventorier la population en notant la situation exacte des membres des diverses familles.

C'est lors du cens quinquennal que, par suite de leur déclaration, les ingénus, devenus des *nexi* en con séquence d'une dette ou de tout autre engagement volontaire, reprenaient leur situation primitive, à moins d'une renonciation formelle de leur part, — nous en avons des exemples.

C'est lors du cens quinquennal que les mariages, conclus par la seule volonté des parties et comportant dès lors tous leurs effets légaux pour les enfants, etc., étaient officiellement constatés à la suite d'une question analogue à celle que posera plus tard le censeur romain : *Habesne ex animi tui sententia uxorem, liberorum procreandorum causa?* Nous en avons aussi des exemples.

Évidemment le délai de cinq ans fixé ainsi par Amasis pour le cens avait été inspiré, non par aucune loi grecque (car il n'en existe aucune analogue), mais par le jubilé septennal de la loi de Moïse, qui, en

ce qui touche les *nexi* de race ingénue, produisait des effets identiques à ceux du code d'Amasis et analogues à ceux que produisait, dans le code de Hammourabi, non un cycle officiel fixe, mais le terme de quatre ans depuis la vente. Notons d'ailleurs que le législateur égyptien avait fortement agrandi et transformé le cadre légal mosaïque en ce qui touche l'état des personnes. Notons aussi que l'institution nouvelle ne venait (comme les dispositions de Hammourabi sur le délai de quatre ans dont bénéficiaient les *nexi*) rien changer à l'état des biens immeubles, ce que faisait, au contraire, le jubilé septennal mosaïque, et ce que ferait plus tard en Égypte une loi d'Amyrtée et de Mautrut essayant d'en revenir, par des moyens détournés, au vieux principe de copropriété familiale. Pour Amasis, en effet, la propriété foncière était devenue pleinement individuelle et ses aliénations, effectuées par un simple contrat, étaient définitives. L'état civil intermittent, et validant, d'ailleurs, les faits accomplis dans l'intervalle, était donc réglé tout à fait à part, à la différence de ce qui se pratiquait autrefois.

En ce qui touche la femme, elle avait encore la latitude de pouvoir, pour son union religieuse, s'adresser au prêtre d'Amon et du roi. Mais cette cérémonie était inutile au point de vue civil, et la déclaration au censeur comptait seule.

C'est ce que nous voyons dans un acte de l'an 12 d'Amasis et dont le formulaire est semblable à celui de Psammétique II, que nous avons reproduit dans

la partie précédente, sauf une phrase surajoutée fort significative. Le voici :

« An 12, méchir, 5 du roi Ahmès; — à lui vie! santé! force!

« En ce jour, entra dans le temple le choachyte Téos, fils du gardien Ekhepratuf, vers la femme Hatuset, fille de Petuèsé, laquelle lui plut en épouse, en femme établie en conjonction, en mère apportant les droits de famille à leur filiation, en épouse depuis le jour de l'acte.

« Pour le bien dont il a dit : « Je le lui donnerai », elle l'a reçu en mains, cette femme, tout terrain en part établie. Le prêtre d'Amon, prêtre du roi florissant, à qui Amon a donné la puissance, lui a dit : « Est-ce que tu l'aimeras en femme établie en conjonc-« tion, en mère transmettant les droits de famille, « ô mon frère? »

« Lequel répond : « Moi, je lui transmets par don de « donation, leur transmission, l'apport de ces choses, « dans le plan d'amour dans lequel je l'aime. Si, au « contraire, j'aime une autre femme qu'elle, à l'instant « de cette vilenie, où l'on me trouvera avec une autre « femme, moi, je lui donne à elle (à ma femme), mon « terrain et l'établissement de part qui est écrit plus « haut, à l'instant, devant toute vilenie au monde de « ce genre!

« Tous les biens que je ferai être (que j'acquerrai) « par transmission ou par hérédité dans les biens de « père et de mère seront à mes enfants que j'engen-

« drerai et que cette femme enfantera, comme épouse
« depuis l'an 12, 5 méchir ci-dessus (la date mention-
« née dans le protocole), jusqu'à la fin de ma généra-
« tion d'épouse que cette femme fera. »

Tout ceci est identique à ce que nous connaissons déjà d'après les documents de la dynastie précédente. Mais ensuite on lit cette addition, se referant à l'obligation de la déclaration lors du cens quinquennal, trois ans après, ce qui n'empêchait pas les enfants nés dans l'intervalle d'être légitimes :

« En l'an 15 du roi Ahmès, à qui, vie! santé! force! je dirai ceci dans la grande maison. »

Deux prophètes et plusieurs témoins signent à cet acte, essentiellement différent comme style des contrats contemporains du règne d'Amasis, parce que, suivant les anciennes coutumes, il était rédigé dans le sanctuaire. Mais c'était la déclaration faite au censeur qui comptait seule pour la constatation du lien conjugal — d'autant plus qu'elle se référait toujours à un fait accompli. Or, dans une loi spéciale, faisant dès lors partie de la législation égyptienne, et que le *Corpus juris* des Romains cite, à ce titre, parce que ce genre de lois était entré dans le droit coutumier régional, Amasis avait déclaré que toute union constatée par écrit, mais qui n'avait pas été suivie, ou était censée n'avoir pas été suivie de la consommation physique du mariage, était nulle. On pouvait, en tout état de cause, prétendre la chose

quand on n'avait en main que l'acte religieux de mariage, toujours antérieur à cette consommation. Il n'en était pas de même pour la déclaration au censeur contenant l'aveu formel du chef de la famille, et répondant à une question très précise, alors même qu'aucun enfant n'était encore né.

C'était là, en définitive, une machine de guerre très efficace contre le mariage religieux. Aussi ne faut-il pas s'étonner si, peu à peu, il tomba en désuétude et ne fut bientôt plus conservé qu'en vue des sacerdoces — absolument comme cela se pratiqua plus tard à Rome pour le mariage par *confarreatio.*[1]

Le roi poussait d'ailleurs très énergiquement vers un autre mode d'union qu'il protégeait, nous l'avons vu, comme d'ailleurs tous les autres usages de la mancipation, par des lois et des clauses pénales très sévères.

Encore ici, nous constatons, pour l'origine, un emprunt fait au *jus gentium.*

En Chaldée (comme en Égypte, comme en Grèce, comme généralement dans tous les pays antiques), on commença par la propriété de la race et en dessous d'elle par la propriété de la famille. Quand ensuite, avec certains consentements, on admit certaines aliénations pour payer les dettes ou subvenir à des besoins pressants, ces aliénations furent temporaires. Le retrait lignager fut de règle, et nous le voyons d'abord d'un fréquent emploi; puis il cessa

[1] Amyrtée et Mautrut le réintroduisirent plus tard en Égypte, nous l'avons vu.

d'être d'usage habituel : et la vente définitive s'introduisit. Mais, même aux basses époques, du temps de Nabuchodonosor, le contemporain et le patron d'Amasis, et du temps de Nabonid, l'antichrèse, la cession temporaire de l'usage contre l'argent, — origine première de l'idée de vente, — continua à être très largement employée. On pourra consulter à ce sujet le chapitre intitulé « antichrèse, location, gage », dans le supplément babylonien de mes *Obligations en droit comparé.*

Elle remontait très haut, cette antichrèse chaldéenne. On la trouve dans les vieux bilingues de la bibliothèque d'Assurbanipal, remontant aux origines mêmes du droit chaldéen[1].

« Il a établi l'équivalence entre sa maison et de l'argent; il a établi l'équivalence entre son champ et de l'argent; il a établi l'équivalence entre son esclave et de l'argent; il a établi l'équivalence entre sa servante et de l'argent. . . Quand il rapportera l'argent, il rentrera dans sa maison; quand il rapportera l'argent, il sera remis en possession de son champ; quand il rapportera l'argent, etc. . . »

Je l'ai dit ailleurs, il est impossible de mieux résumer le droit qui ressort de tout l'ensemble des actes de Warka : et, dans les transformations nécessaires qu'a éprouvées la législation de la Babylonie, on sent toujours l'antique empreinte.

[1] Voir mon livre intitulé : *La propriété en droit comparé*, p. 26 et suivantes.

En ce qui touche la femme, elle en subit le contre-coup. La servante est énumérée parmi les biens soumis à l'antichrèse et par suite à la vente. Or, la servante devint souvent épouse, même dans le droit *mosaïque*, *fils du droit chaldéen*, — et l'épouse née libre devint servante dans le mariage par *coemptio*. Nous avons dit que ce pas, que les Babyloniens ne voulurent jamais franchir[1], l'était déjà chez les Ninivites et que l'on y vendit l'épouse aussi bien que le champ ou la maison.

Cette conception secondaire étant inconnue aux fondateurs de la civilisation chaldéenne, quoi qu'en aient dit certains spécialistes, cités encore tout dernièrement par le professeur Cuq, et qui veulent voir dans le *tirhatu* une transformation du prix d'achat de la femme. Nous avons démontré plus haut que cette opinion (dérivée de celle que nous avions, depuis longtemps, exprimée à propos du *šep* ou don nuptial, usité dans certains mariages égyptiens, certainement sortis de l'ancienne *coemptio* égyptienne) était absolument fausse en Chaldée pour le *tirhatu*. A l'inverse de M. Cuq[2], nous croyons même que la *coemp-*

[1] Les Babyloniens purent avoir une concubine ou des servantes maîtresses, mais l'homme n'y épousa jamais une servante ou une femme achetée par *coemptio*.

[2] Dans la lecture qu'il a faite à l'Académie des Inscriptions, le vendredi 24 mars 1905, une discussion s'est engagée à ce sujet avec M. Oppert : et M. Cuq a été obligé de renoncer à ses conclusions. Bien qu'ayant assisté à mes lectures du Congrès de l'histoire du droit en 1900, M. le Professeur Cuq semblait, d'ailleurs, vouloir ignorer mes découvertes (tout autant que celles de mon frère dans le droit babylonien, dont il parlait, sans en bien connaître l'en-

tio, loin d'être une forme de mariage en usage chez les peuples primitifs, n'est, dans toute l'antiquité connue, qu'un abus de période secondaire.

Mais il n'en est pas moins vrai qu'à Ninive, pendant la période de brutalité sauvage de l'empire assyrien, elle était d'un fréquent usage. Dans un acte inédit de Londres, copié par mon frère à Londres, et qui est daté de l'éponymie de Sennachérib, roi d'Assyrie, nous voyons ainsi une femme acheter, pour une mine d'argent, prix complètement payé, une autre femme qu'elle destine à son fils et qu'elle s'est fait céder *ana adsaati*, comme épouse. Le formulaire de ce fragment est du reste fort analogue à celui d'un autre acte, beaucoup mieux conservé, que mon savant maître Oppert a publié dans la partie surajoutée à la thèse de mon élève Paturet et que nous avons déjà visé plus haut. En voici le texte accompagnant les cachets des parties :

« Cachet de Nabu-rikta-usur, fils d'Akhardise, le Haséen, qui assiste Ardu-Istar, dans la ville. . . . . . Cachet de Tebitaï, son fils, Cachet de Silim-Bin, *idem*, maîtres de leur (*sic*) fille vendue qui est Tavashasina, fille de Nabu-rikta-usur.

semble). En ce qui touche la vente par *coemptio* dont il ne voulait faire qu'une institution des peuples sauvages, j'ai dû lui rappeler aussi la *coemptio* égyptienne du temps d'Amasis, qu'il oubliait de parti pris. Quant à la *coemptio* romaine, dont il a essayé de se débarrasser, ses assertions étaient tout aussi inexactes ; nous reviendrons là-dessus. Pour tout le reste de sa communication relative au mariage babylonien, il se bornait à répéter et à commenter ce que M. Oppert, nous-même et d'autres savants, nous avions dit.

« Et l'a acquise, la femme Nikht-eqarrau (Nitocris) pour 18 drachmes d'argent (67 fr. 50). Elle l'a achetée pour son fils Siha (Tachos); elle sera la femme de Siha.

« Le prix a été définitivement fixé.

« Qui que ce soit, dans un avenir quelconque, contestera : soit Nabu-rikta-usur, soit ses fils et ses petits-fils, soit ses frères ou les frères de ses frères, soit quelqu'un des siens, soit son ayant droit, et qui voudra faire annuler le marché contre Nitocris ou l'un des fils ou ses petits-fils, payera dix mines d'argent (2,250 fr.). Il aura réclamé en justice et néanmoins il n'acquerra pas la chose.

« Sahpi-mayu, le marin, Bel-sum-idin, fils de Yudanani, Rimtavat, fils d'Até le *kapar* : voilà les trois répondants de la femme pour le liement des mains (le mariage) et pour l'intérêt du nantissement. Karmeoni lui aussi est répondant (pour garantir l'acquéreuse).

« En présence d'Akhardise, de ... Nepiqalantikar, de Muthumhepu, de Halbaa, de (cinq noms manquent), d'Ululaï.

« Le premier élul de l'année Assur-sadu-sagil.

« Par-devant Nur-Samas, Puthu(au)païli, Até, Nabu idin-akhé, président. »

Ce contrat est de la grande époque assyrienne. Il est presque contemporain d'un contrat égyptien de l'an 10 de Shabaka que j'ai publié dans mon *Précis*, p. 242 et suiv. Ce contrat offre du reste, avec lui et

les autres contrats assyriens de ce type, les plus grandes analogies de formulaire, en ce qui concerne les actes parallèles de celui qui aliène et de celui qui acquiert, en ce qui concerne la clause relative aux cautions, etc.

Mais, dans les actes égyptiens de cette époque, tous réduits d'ailleurs à être des arrangements intra-familiaux par voie d'échange, avec exclusion d'un prix en argent, il ne pouvait être question que d'aliénations de biens immeubles et non de personnes libres et ingénues, ce que Bocchoris avait interdit formellement dans son code. La vente par *coemptio* était donc aussi impossible que la vente des *nexi* et que l'adoption *per aes et libram* ou par mancipation dont nous parle Suétone, comme certains textes égyptiens.

Tout cela ne fut introduit que par Amasis, d'après un *jus gentium* qu'il connaissait d'autant mieux que les Égyptiens emmenés captifs à Ninive par Assurbanipal s'en étaient servis, nous le voyons par le document même que nous venons de reproduire, puisque c'est une Égyptienne, Nitocris, qui y achète, pour son fils au nom également parfaitement égyptien, Tachos, la fille ninivite qui doit devenir l'épouse de celui-ci. Ajoutons que les textes chaldéens et égyptiens, aussi bien que les prophètes hébreux, l'historien Josèphe, etc., nous ont prouvé, ce que nous avons essayé de bien démontrer dans un autre travail, qu'Amasis était devenu roi comme client de Nabuchodonosor, qui a fait en Égypte deux expéditions successives. Comme Bocchoris et plus que Bocchoris, ce nou-

veau réformateur était donc un admirateur et un imitateur des Orientaux, parmi lesquels il choisissait ses modèles. Mais son imitation, nous l'avons dit, fut très savante : et elle s'appliqua autant aux institutions des Grecs, dont, en dehors même de la colonie de Naucratis, le roi s'était entouré, qu'à celles de ses bons amis les Orientaux. On peut affirmer qu'en tout ce qui touche l'organisation des effets légaux de la mancipation et du cens, imaginé par lui, ce fut un véritable chef-d'œuvre, que n'eurent plus qu'à copier les décemvirs.

Mais il est temps d'en venir au formulaire de l'acte de *coemptio*, tel qu'il fut introduit dans le droit égyptien. Le voici :

« L'an tant, tel mois et tel quantième du roi. . .

« La femme une telle, fille d'un tel, dit à un tel, fils d'un tel :

« Tu as donné — et mon cœur est satisfait — mon argent pour me faire à toi servante (pour devenir ta servante). Moi je suis à ton service.

« Point à pouvoir homme quelconque du monde (personne au monde ne pourra) m'écarter de ton service. Je ne pourrai y échapper.

« Je ferai être à toi, en outre, jusqu'à argent quelconque, totalité de mes biens au monde : et mes enfants que j'enfanterai et totalité de ce que je possède et les choses que je ferai être (que j'acquerrai) et mes vêtements qui sont sur mon dos, depuis telle date (la date de l'acte) jusqu'à jamais et pour toujours.

« Celui qui viendra à toi (t'inquiéter) à cause de moi en disant : « Ce n'est pas ta servante encore », depuis père, mère, frère, sœur, fils, fille, *hir, hirt*, jusqu'à grande assemblée de justice ou moi-même, il te donnera, celui-là, argent quelconque, blé quelconque qui plairont à ton cœur. En ta servitude sera ta servante encore. Et mes enfants tu seras sur eux en tout lieu où tu les trouveras.

« Adjuré soit Amon ! Adjuré soit le roi !

« Point n'a à te servir servante autre : ne prends pas servante quelconque en outre. Il n'y a point à dire : « Il me plaît de faire en toute similitude que « ci-dessus. » Il n'y a point à m'écarter, par cette similitude de ces choses. Il n'y a point à dire que tu prends femme pour le service de ton lit dans lequel tu es.

« A écrit un tel, etc. »

Il faut remarquer que cette aliénation est faite par la femme elle-même et non par les parents de la jeune fille comme celle que négocia Nitocris. On s'adresse également au fiancé et non à ses parents. De plus, la partie acceptante n'a pas à intervenir comme à l'époque assyrienne et éthiopienne. En effet, dans le nouveau droit égyptien, tel qu'il était promulgué par Amasis, les actes n'étaient plus bipartites dans leurs formes, à la façon de leurs prototypes chaldéens et plus tard des cessions gréco-macédoniennes. Le vendeur seul parlait : et comme la vente

était toujours faite au comptant, l'acheteur n'avait qu'à payer.

Toutes ces règles, et même toute la première partie des formules que nous avons reproduites, on les retrouve également dans les actes d'adoption par mancipation, et jusque dans les mancipations d'immeubles. Toujours alors la clause pénale contre les tiers évicteurs est à taux arbitraire au gré du preneur, au lieu d'être fixée d'avance et de ne concerner que le vendeur seul. En effet, une loi d'Amasis dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, loi ayant pour but de protéger des contrats introduits par lui et qui répugnaient aux usages reçus, avait introduit obligatoirement cette sanction, que n'auraient pu fixer les parties, telles que celles qui interviennent dans l'acte de Nitocris.

Dans l'espèce du mariage par *coemptio*, le mari, recevant la *manus* sur sa femme, se trouvait donc garanti au même titre que les acheteurs égyptiens ordinaires. Mais la pauvre épouse ne l'était en aucune façon. Son époux ne pouvait acter à son égard par un contrat parallèle pour lui assurer cette monogamie à laquelle les Égyptiennes tenaient tant et qui était si bien protégée par le formulaire de l'acte religieux de mariage. En effet, réduite à la condition d'esclave, elle devenait incapable d'être, à n'importe quel degré, partie civile. C'est pourquoi, une fois l'aliénation sans condition, seule légale, alors effectuée, la fiancée, dans la seconde partie de l'écrit de *coemptio*, est-elle obligée d'avoir recours, non au

droit civil, mais au droit sacré, par une adjuration aux dieux.

Misérable ressource en vérité et qui montre combien la femme était déchue dans cette Égypte qui lui avait fait autrefois la part si grande et si belle!

Il ne paraît pas qu'il y ait eu, du reste, à cette époque, d'autres actes authentiques faisant preuve, par écrit, du début de l'union conjugale que le vieil acte public du mariage religieux, dépouillé dès lors de son caractère officiel d'acte de l'état civil, et que le contrat privé de *coemptio*. Le contrat dotal n'existait certainement pas encore, à l'imitation du droit chaldéen, tel qu'il se pratiquait à cette époque à Babylone; car, en donnant à la femme une personnalité inquiétante, il aurait été à l'encontre de toute la législation d'Amasis, ayant pour but d'imiter les Grecs et particulièrement Solon, hostile, nous l'avons vu aussi, aux dots, dans l'abaissement auquel il voulait semblablement la réduire.

Mais dans les mariages qui, plus tard à Rome, depuis les XII Tables, devaient avoir pour seule constatation légale et officielle le cens quinquennal, on devait faire la triple distinction des unions: 1° par une *confarreatio*, privée aussi de ses anciens effets légaux, en ce qui touche, soit l'égalité du *Gaius* avec la *Gaia*, soit la copropriété des biens, dont témoigne Denys d'Halicarnasse, comme nos documents relatifs aux mariages sacrés égyptiens; 2° par la *coemptio*, dont l'essence était de soumettre la femme à l'homme, possédant la *manus*, puisqu'il possédait la femme

elle-même; 3° par l'*usus*, c'est-à-dire par l'usucapion, prescription annuelle de la femme, acquise ainsi comme les autres biens, quand elle n'avait pas eu la précaution d'employer le *trinoctium*, en découchant trois nuits.

Le nouveau code des décemvirs devait, dans ce dernier cas aussi, donner la *manus* au mari, dont la déclaration faisait, d'ailleurs, preuve lors du cens quinquennal.

Tout ceci me paraît évidemment emprunté au code d'Amasis, qui n'avait dû reconnaître, lui aussi, que ces trois formes, non pas de mariage, car les deux premières sont les seules qu'on puisse traiter ainsi, mais de modalités pour acquérir la puissance maritale. Quant au mariage, le cens quinquennal seul le constatait d'une façon tout à fait officielle et tout à fait exempte de préjugés, puisqu'en Egypte comme à Rome, les enfants, même nés d'unions libres, étaient légitimes, si le père, au moment de cette union, avait bien eu ce but.

Nous aurons bientôt l'occasion de voir que, dans les deux pays, à une époque plus secondaire, ces unions libres, laissant aux femmes leur liberté civile, devinrent les mariages les plus en usage, — ce qui n'avait pas été du tout le but cherché ou même prévu par Amasis et par les décemvirs, partisans déclarés de l'omnipotence maritale ou virile.

Évidemment, dans l'origine, ils comptaient que les maris feraient rechercher par les gendarmes les femmes voulant user du *trinoctium*. Il n'y a guère de

doute qu'à Rome, sous l'empire du vrai droit civil, alors que le *pater familias* usait volontiers de son droit de vie et de mort sur sa femme et sur ses enfants, comme sur ses esclaves, il devait en être ainsi. Mais, en Égypte, les mœurs étaient beaucoup plus douces et elles devaient, bien plus tôt qu'à Rome, faire tomber en désuétude les mesures trop brutales de la législation qu'avait rêvée Amasis.

Cette législation pourtant resta longtemps en usage, au moins en apparence, protégée qu'elle était par les lois pénales que nous avons décrites.

En ce qui touche le cens quinquennal et ses effets relatifs au mariage, nous pouvons le constater, en Égypte, au moins jusqu'à l'époque des décemvirs romains. Ceux-ci l'adoptèrent, ainsi que beaucoup d'autres articles du code d'Amasis, après une mission dans les différents pays grecs que nous ont décrite les historiens latins et qui avait pour but de chercher des modèles pour la législation qu'ils rêvaient. Aussi peut-il être intéressant de relever ici quelques-uns des jalons historiques qui attestent la continuité des traditions légales.

En l'an 9 de Darius, correspondant à l'an 236 de Nabonassar et à l'an 60 d'Amasis, année de cens quinquennal, qui a commencé en l'an 5 d'Amasis, nous avons ainsi cet extrait du registre du censeur, authentifié par les greffiers royaux :

« An 9, épiphi, du roi Darius. Le choachyte Petenofré hotep, fils de Nesamen hotep, ayant pour

mère Seiteirbon, dit à la femme Tahei, fille d'Unnofré, dont la mère est Khasuosor :

« Je t'ai établie pour femme. Je n'ai aucune parole à t'opposer à ce sujet. Toute chose au monde « relativement à mon faire à toi mari (c'est-à-dire à « cet état de mari que j'ai par rapport à toi), je te « l'abandonne depuis le jour ci-dessus à jamais. »

« A écrit (un tel),
A écrit Pethorsuten nt pa,
Petuamenapi, fils de Pnofré,
Penekht, fils d'Ahemudja. »

Notons que, dans le langage juridique du temps (nous aurons l'occasion de le prouver dans la suite), l'établissement pour femme désignait la consommation physique du mariage. Or, cet établissement pour femme est mis ici au passé, tandis que, dans les contrats de mariage faits d'avance, en vue de l'union, il est toujours mis au futur.

Ce dont il est ici question, c'est donc bien cette déclaration faite après coup au censeur, lors du cens quinquennal et qui était prévue comme obligatoire dans l'acte de l'an 12 d'Amasis, spécifiant d'ailleurs que les rapports conjugaux commenceraient à partir de l'an 12 avec leurs conséquences relatives à la légitimité des enfants.

Tout ceci est attesté par la signature de cinq fonctionnaires, au bas du document, comme dans toutes les pièces officielles, tandis que, dans les contrats privés, les noms des témoins sont écrits au revers.

En l'an 33 d'Artaxerxès, correspondant à l'an 316 de Nabonassar et à l'an 140 d'Amasis, année du cens quinquennal, nous trouvons un extrait du même genre :

« An 33, épiphi, du roi Artaxerxès, le choachyte de la nécropole occidentale Petiruru, fils d'Amenhotep, dont la mère est Seteirban, dit à la femme Taba, fille du choachyte de la nécropole occidentale de Thèbes, Ounnofré, dont la mère est Khasuèsé :

« Je t'ai établie pour femme. En ce jour, je n'ai « plus aucune parole au monde à t'objecter à ce « sujet. C'est moi qui donne à toi le *faire à toi mari* « en tout lieu où tu iras. Personne n'a à en connaître « depuis le jour ci-dessus. »

Ceci est encore attesté par cinq fonctionnaires.

Quand il en exista, les contrats de mariage relatifs aux biens, et faits soit avant l'union, soit longtemps après, sont aussi différents de ces déclarations, lors du cens, que les deux actes, seuls d'abord authentiques, de mariage par *coemptio* ou par *confarreatio* (nous nous servons ici du terme romain pour désigner le mariage religieux et cela d'autant plus qu'une communion nous paraît avoir clos la cérémonie, comme à Rome).

Mais ce n'est pas encore le moment de parler de ces contrats de mariage relatifs aux biens qui se référaient à une nouvelle transformation du droit.

De l'Égypte, nous passerons donc, dans ce moment, à Rome. C'est d'autant plus naturel au point

de vue chronologique, que le dernier exemple qui nous soit parvenu du cens quinquennal, c'est-à-dire l'extrait de l'an 33 d'Artaxerxès, correspondant à l'an 316 de Nabonassar, 431 av. J.-C., est postérieur de 20 ans à la proclamation du code des XII Tables de l'an 451 av. J.-C., tandis que, nous l'avons vu, celle-ci est postérieure de plus de 120 ans à la législation d'Amasis et de plus de 160 ans à celle de Solon, à laquelle les décemvirs firent aussi de larges emprunts. Toutes ces lois font évidemment série.

IV

LES DÉCEMVIRS ET LA FEMME.

Nous ne voulons pas nous prévaloir de l'axiome « Post hoc, ergo propter hoc ». Non! nos raisons sont plus sérieuses et nous les avons longuement développées lors du Congrès de l'histoire du droit de 1900, dans l'*Intermédiaire des curieux* et dans notre livre intitulé : *Les rapports historiques et légaux des Quirites et des Égyptiens depuis la fondation de Rome jusqu'aux emprunts faits par les décemvirs au code d'Amasis*[1].

La discussion sérieuse des faits nous paraît appuyer d'une façon incontestable nos conclusions. Mais enfin le « post hoc » est certain, alors même qu'on n'admettrait pas le « propter hoc ». Je suis résolu

[1] Il a été édité par Maisonneuve.

à m'en contenter aujourd'hui, dans cette histoire de la femme, qui ne nous permet pas de longs développements étrangers à ce sujet spécial.

Sur ce terrain, d'ailleurs, l'analogie est frappante entre les institutions d'Amasis et celles des décemvirs ou, si l'on préfère, celles que nous trouvons depuis cette époque à Rome. Dans les deux législations, le mariage sacré se trouve complètement transformé. Il n'a plus d'importance, plus de valeur au point de vue civil. C'est la réponse faite à cette question du censeur lors du cens quinquennal : *Habesne ex animi tui sententia uxorem, liberorum procreandorum causa?* qui décide de tout. La *manus* du mari remplace l'égalité entre les deux sexes, telle qu'elle était si énergiquement rendue par la vieille formule : *ubi tu Gaius et ego Gaia*, « où tu es le maître, je suis, moi aussi, la maîtresse », dans des conditions identiques.

Il n'y a pas de doute que, pour les vieux compagnons de Romulus, pour les vieux citoyens dont Numa a été le législateur, pour le *populus* distribué en *gentes* ou *phratries* et tout différent de la *plebs*, c'est-à-dire des étrangers domiciliés, que les Athéniens appelaient les *métèques* et pour lesquels avait été institué le *praetor peregrinus* à côté du *praetor urbis*, le mariage sacré par *confarreatio* était primitivement le seul en usage. Ce mariage sacré, symbolisé par une communion des époux, et qui les unifiait tellement qu'il fallut plus tard une sorte de cérémonie funèbre, la *diffareatio*, pour les disjoindre, idée dont la possi-

bilité n'était même pas admise par les vieux Romains; ce mariage sacré, dis-je, comportait, selon l'affirmation formelle de Denys d'Halicarnasse, la communauté de biens entre les époux. Il en fut tout autrement après la retraite de la *plebs* ou des *métèques* sur le mont Aventin et la révolution qui avait pris pour devise : *aequanda libertas*. Au nom de ce principe d'égalité, on appliqua au mariage par *confarreatio*, devenu facultatif et qui fut surtout conservé par les familles aspirant aux vieux sacerdoce, les règles propres au mariage par *coemptio* et particulièrement la *manus*, c'est-à-dire le pouvoir despotique du mari sur sa femme.

Ce mariage était, d'ailleurs, le seul que put bien comprendre la *plebs* des métèques, les vainqueurs du jour. C'étaient les quirites, les hommes de la lance, ne croyant bien à eux, nous dit Gaius, que ce qu'ils avaient acquis par cette lance : ce qui leur fit même donner le nom de *mancipatio*, *manu captio* « prise avec la main », l'acquisition *per aes et libram* avec prix entièrement payé d'avance, qu'ils avaient empruntée, comme la plus grande partie de la loi des XII Tables (excepté la part prise à Solon, etc.) au code d'Amasis. Il va sans dire que la *manus*, sortie de l'idée de *coemptio*, et étendue déjà abusivement à la *confarreatio*, fut appliquée également aux mariages sans cérémonies initiales, par simple usage (*usus*) et que validait légalement seule la question faite par le censeur et dont nous avons parlé précédemment.

Au fond, ce mariage *per usum* était une consé-

quence naturelle de la brutalité de la *plebs* romaine — brutalité qu'à un degré plus ou moins accentué nous retrouvons hélas! chez toutes les plèbes dans les moments de révolution, surtout si cette révolution, toute puissante au dedans, devient guerrière et victorieuse au dehors. Le Quirite qui ne croyait bien à lui que ce qu'il avait pris avec sa lance, *sub hasta*, et qui, même dans sa patrie, avait établi le principe de l'*usucapion* par un usage d'un an des hérédités, etc., trouvait tout naturel d'usucaper sa femme comme le bien d'autrui. Ce bien d'autrui ne pouvait pas résister à sa main violente. Il en était souvent de même pour celle dont il voulait faire sa femme : la légende des Sabines en fait foi; et, une fois prise, il lui était bien difficile de s'échapper, même pour découcher trois nuits.

Notons d'ailleurs que, comme en Égypte, sous le code d'Amasis, lors du cens quinquennal, le censeur ne la faisait pas venir pour la consulter. Le mari seul était interrogé et il répondait ce qu'il voulait. Il lui était même facile de dire que cette femme qu'il détenait, ce n'était pas pour en avoir des enfants, mais à titre de concubine.

Seuls désormais les hommes comptaient, seuls ils étaient écoutés par le magistrat, comme par exemple l'ingénu qui, lors du cens quinquennal, faisait valoir ses droits d'homme libre, après avoir été réduit à l'état de *nexus* pour payer ses dettes, et par suite d'une vente, et cela à Rome aussi bien qu'en Égypte. Quant à la femme, en tutelle perpétuelle, soit de son

père, soit de ses frères, soit de son mari, elle devait être sans doute réclamée par eux en cas pareil, sans avoir personnellement rien à dire. Si l'ingénu ou l'ingénue avait encore son père, il ou elle retombait sous sa puissance. Ce n'était qu'au bout de trois mancipations successives, suivies d'affranchissement, que le fils — et le fils seul — se trouvait émancipé.

A Rome, après les XII Tables, comme en Égypte depuis Amasis, s'était aussi introduit, et cela très tôt sans doute, l'adoption par *mancipatio, per aes et libram*, dont usait encore Auguste pour un de ses petits-fils, au dire de Suétone, tandis qu'il adoptait l'autre par adrogation, c'est-à-dire par une loi curiate — genre d'adoption en usage en Égypte avant Amasis. Mais l'adoption ne paraît pas avoir été employée pour les filles sous l'empire du code des décemvirs.

Au point de l'état des biens, la loi des XII Tables, suivant en cela l'exemple d'Amasis, n'avait pas, comme la loi de Solon, enlevé à la femme sa part d'héritage dans les biens du père, quand elle se trouvait en concours avec des frères, mais elle l'avait placée en perpétuelle tutelle[1].

Tant que le père vivait, la question n'avait pas à se soulever puisque le *pater familias* romain était, comme le *pater familias* égyptien rêvé par Amasis, un despote ayant tout pouvoir, et même droit de vie et de mort sur ses fils comme sur ses filles.

Mais quand il mourait, tandis que ses fils deve-

[1] Pour toutes ces questions, voir mon ouvrage intitulé : *La propriété*, p. 224 et suiv.

naient à leur tour des despotes, maîtres sans contrôle, possédant chacun sa famille dont il était *pater familias*, les filles, ayant reçu leur part, ne pouvaient disposer de rien sans l'*auctoritas* de leurs frères, et sous cette tutelle familiale — très efficace alors, — elles ne jouissaient pas du moindre atome de libre arbitre.

Quand elles se mariaient, c'était, nous l'avons vu, sous un des modes qui les mettaient à l'instant même sous la puissance despotique de leurs maris, puissance si grande, si abusive, que, s'il faut en croire le censeur Caton, les vieux Romains — ces sages ancêtres dont il admire tant les mœurs, — mettaient aussitôt leurs femmes à mort s'ils s'apercevaient par leur haleine qu'elles avaient bu un peu de vin. Eh bien! le censeur Caton lui-même, dans le discours prononcé à l'occasion de la loi Voconia, en se plaignant amèrement de la décadence de son siècle, nous trace, des femmes héritières telles qu'on les voyait alors à Rome, un tableau analogue à celui du comique Ménandre pour l'ancienne épiclère[1]

[1] A Athènes, il y eut à ce sujet des hauts et des bas pour ainsi dire. Nous avons plus haut décrit ce qu'était à ce point de vue la législation solonienne. Mais, déjà du temps de la première hégémonie de cette ville, quand les Athéniens avaient pour sujets, sous le nom d'alliés, la plupart des autres peuples de la Grèce, quand les étrangers y affluaient en nombre immense, quand un de ces étrangers, le métèque Aristophane y faisait jouer ses inimitables comédies, l'esprit public tendait à s'écarter un peu de l'esprit des lois de Solon.

Puis vinrent les désastres.

Sparte, la brutale, après avoir habilement excité toutes les ja-

devenue l'héritière grecque de son temps. C'est la maîtresse de la maison. Elle tient le mari sous son

lousies, toutes les envies basses contre la superbe ville d'Athènes, devenue la plus belle, la plus riche, la plus brillante, à tous les points de vue, de toutes les cités du monde, l'isola, souleva contre elle ceux mêmes qui lui devaient d'être libres, la vainquit à divers reprises au milieu des péripéties d'une résistance héroïque, puis après un siège où la famine avait joué le rôle principal, d'après le récit de Lysias qui était alors dans la ville, et enfin lui imposa la capitulation la plus douloureuse.

Quand les Athéniens se ressaisirent, quand le gouvernement imposé par l'ennemi eut été renversé, quand la garnison étrangère eut abandonné l'Acropole, quand les patriotes, revenant par le Pirée, eurent rétabli la démocratie, la première chose qu'on fit, ce fut de proclamer à nouveau les lois de Solon. On abolissait tout ce qui s'était fait dans l'intervalle. On en avait assez pour le moment d'un panhellénisme qui avait abouti à de telles déceptions. On voulait redevenir Athéniens, Athéniens purs. Et dans les dèmes, dans les différents bourgs dépendant d'Athènes, dans les différents quartiers de cette ville, toutes les listes de citoyens furent revisées avec soin. Ceux qu'on en rayait comme n'étant pas de race athénienne et comme n'ayant pas été créés Athéniens par décret du peuple — après le vote des gens de leur quartiers qui les excluait, — pouvaient en appeler devant le grand jury des héliastes. Mais, s'ils échouaient dans ce procès, on les vendait aussitôt comme esclaves : tant on tenait à se débarrasser de toute cette masse d'étrangers, frères de ces alliés, de ces protégés de la veille, si ingrats aux jours des défaites, qui, dans la période précédente de bienveillance universelle, s'étaient glissés un peu partout, usurpant tous les privilèges, les droits civils et politiques des citoyens.

Dans ces conditions, il est évident que la femme devait retomber sous la dépendance la plus étroite. Et, en effet, c'est à cette époque que se rapportent les témoignages les plus certains, les plus explicites sur l'application effective des lois de Solon dans toute leur rigueur.

Un peu plus tard, déjà vers la fin de la seconde hégémonie, certains plaidoyers des grands orateurs nous laissent une impression tout autre. Les lois de Solon existent encore. Mais dans la

joug. Elle lui fait faire ce qu'elle veut, tant il a peur qu'elle ne divorce et qu'elle n'emporte son argent.

Cela s'est fait malgré les lois, malgré cette loi, dont j'ai déjà parlé, qui donne au mari, après un an, l'usucapion, la prise de maîtrise sur sa femme par possession ininterrompue, si pendant ce laps d'une année elle n'a pas couché dehors trois nuits de suite. S'il avait jamais obtenu cela pendant un an, il devenait par ce fait même, nous l'avons vu, non seulement le maître absolu de sa femme — ce qui lui importait plus ou moins, — mais à jamais le *dominus*, le propriétaire de ses biens. C'était lui qui était l'héritier de son héritage, et le lendemain il pouvait, si cela lui plaisait, se débarrasser de sa femme par une mancipation, par une vente fictive pour un sou de cuivre dont on frappait une balance.

Eh bien! Rome était devenue une des villes où les femmes riches avaient habituellement le plus de liberté — trop de liberté souvent peut-être.

On voit combien est puissant l'exemple des peuples voisins et quelle influence il exerce par les mœurs et l'esprit public. En effet, un nouveau courant légal

pratique on tient plus de compte de la femme. C'est elle qui est devenue la question principale. L'héritage n'est plus que l'accessoire, tandis qu'autrefois l'épiclère était l'accessoire de l'héritage.

Encore un peu et cette épiclère sera la riche héritière des comédies de Ménandre, maîtresse de la maison, dominant son mari par la crainte d'une rupture, ayant le divorce facile et emportant ses biens avec elle.

C'est le nouveau mouvement juridique contre lequel voulut réagir à Rome la loi Voconia, comme nous le disons dans le texte au-dessous duquel est placée cette note.

s'était produit, analogue comme épanouissement à celui qui avait abaissé la femme, courant dont nous pouvons percevoir les effets aussi bien en Égypte qu'en Babylonie et qu'en Grèce. C'est en Égypte, par esprit de réaction contre le code d'Amasis, si contraire aux vieilles traditions, qu'il s'accentua le plus, si même ce ne fut pas là qu'il prit son origine, ainsi que j'ai tendance à le croire. C'est donc en Égypte que nous allons l'étudier encore.

V

LE DERNIER CODE ÉGYPTIEN
ET LA FEMME.

Si le mouvement qui allait aboutir dans tout le monde civilisé antique à relever la situation de la femme fut égyptien d'origine — fondé qu'il était sur la vieille morale toute de charité ou de protection des faibles, tant en honneur à toute époque dans la vallée du Nil, et sur les traditions primitives mieux conservées dans les mœurs, — il faut bien reconnaître que les prétextes qu'on employa pour arriver à ce résultat, en Égypte même, furent souvent asiatiques.

Il y eut, à ce point de vue, choc en retour; car continuels furent les rapports entre l'Égypte de la XVIII[e] dynastie, d'une part, et, d'une autre part, l'Asie, la Chaldée, le Naharain, dont les rois occupent tant de place dans la correspondance d'Aménophis IV et

qui, bien peu de temps auparavant, sous la XVII[e] dynastie, avait été l'une des conquêtes des grands monarques égyptiens, tels que Thoutmès III, vainqueur de Babel et des pays circonvoisins. Puis encore, après la XVIII[e] dynastie, les Ramessides et les Sheshonkides — Ramsès II, Sésostris et Sheshonk I[er] surtout — recommencèrent des exploits analogues, soit à l'égard des Chetas ou Hétéens, qui avaient eu leur heure d'hégémonie orientale, soit contre les autres peuples asiatiques que dominèrent bientôt les terribles rois d'Assur, envahissant l'Égypte même.

Cette ère de guerres réciproques fut généralement peu favorable, je ne dis pas au développement, mais au maintien complet de la civilisation — toujours pacifique d'allure. Elle eut cependant ses effets utiles en faisant se bien connaître des peuples également éclairés alors. Au moment de la décadence de l'Empire des successeurs d'Assurbanipal, l'Égypte fit, avec Babylone et les Mèdes, partie de la confédération des vaincus de la veille, qui, arrivant par les routes mêmes qu'avaient établies leurs oppresseurs, en finirent avec eux en détruisant Ninive.

C'était du temps de la seconde dynastie ammonienne, qui avait succédé à la première branche des pharaons éthiopiens.

La femme jouissait en Égypte de cette situation priviligiée, de cette prépondérance qui devait encore tant choquer Solon pendant les dix ans que, selon Aristote, il passa à Naucratis. Mais l'impression ne fut évidemment pas la même pour les Babyloniens, chez

lesquels Hammourabi avait cependant autrefois tant abaissé la femme; car une multitude de preuves, dont je ne puis donner ici l'énumération trop détaillée, m'ont fait voir des emprunts directs des Babyloniens de cette époque au droit égyptien. Je citerai seulement : 1° la mention des contrats de mariage interdisant de mépriser sa femme ou d'en prendre une autre, sous peine d'une grosse clause pénale; 2° la faculté, de plus en plus grande, donnée à la femme d'agir en communauté, même pour les aliénations d'immeubles, avec son mari, et la liberté plus étendue déjà décrite précédemment par nous et qui lui fut accordée.

Nous avons dit qu'Amasis était une créature de Nabuchodonosor, et qu'à son tour il s'inspira en partie de ce qui, dans les droits orientaux, restait encore dans le sens de l'abaissement de la femme, comme il s'inspira — encore plus il est vrai — de son modèle grec contemporain Solon.

Ce fut sous Amasis que la guerre fut déclarée entre l'Égypte et la Perse, qui avait succédé à Babylone et à la Médie dans l'hégémonie orientale. Cambyse l'emporta et mit à mort Psammétique III. Il ne changea rien au code alors en vigueur, tel que l'avait proclamé l'assemblée nationale convoquée par Amasis — la chronique démotique elle-même a soin de nous le dire. Mais les mœurs commencèrent à réagir contre les lois — surtout quand on n'eut plus affaire à la volonté de fer du réformateur et au prétoire formé par lui.

C'est à ce moment que, pour en revenir presque aux vieilles coutumes d'entente familiale et d'égalité des deux sexes, on saisit tous les prétextes : même ceux qui étaient tirés de la législation propre aux envahisseurs.

Un de ces prétextes fut celui que fournissait l'article du code de Hammourabi qui était relatif à la reconnaissance des enfants naturels faite par le père par acte authentique, avec la formule : « Vous êtes parmi mes enfants », ce qui leur donnait le droit de partager avec les fils légitimes.

Eh bien ! nous voyons, dès le commencement du règne de Darius, un Égyptien procéder absolument de même.

Voici l'acte en question.

« L'an 5, athyr, du roi Darius.

« Le choachyte de la nécropole Psénèse, fils de Herirem, dont la mère est Beneuteh, dit à la femme Ruru, fille du choachyte de la nécropole Psénèse — laquelle a pour mère Tsenhor :

« Toi, tu es la compagne de partage de mes en-
« fants que j'ai engendrés, de ceux que j'engendrerai,
« pour moi, pour totalité des choses qui sont à moi et
« de celles que je ferai être (de tous mes biens présents
« et à venir) : maisons, terres cultivées, esclaves, ar-
« gent, airain, étoffes, bœufs, ânes, bestiaux, contrats
« quelconques, totalité de biens au monde. A toi une
« part de ces choses — à toi en plus de mes enfants
« qui seront à jamais — ainsi que pour mes liturgies

dans le *hat* de la montagne. A toi aussi une part de ces choses.

L'enfant ainsi reconnu par un contrat du *jus gentium* et associé aux enfants légitimes antérieurs, on songea à reconnaître également, et cela aussi par un contrat imité de ceux du *jus gentium*, celle qui jusque là n'avait été qu'une concubine, gardant comme telle, sans aucune *manus*, toute son indépendance. On écrivit donc, sur la même feuille de papyrus, un acte dans ce but, acte certainement inspiré par les contrats dotaux constituant un *nudunnu* versé au mari par la femme, et qui étaient si usités en Babylonie sous le règne de Darius; seulement le *nudunnu* en question n'est point une dot, puisqu'il est donné bien longtemps après « l'établissement pour femme », c'est-à-dire, selon l'esprit du code d'Amasis, après la consommation physique de l'union. C'est une créance comparable aux créances babyloniennes, portant intérêts fixés d'avance, pesant sur (*ina eli*) le débiteur, créance dont l'origine est d'ailleurs ici toute psychique, reposant uniquement sur le préjudice fait à la femme qu'on a rendue mère.

Voici le contrat en question tout à fait distinct de l'autre, bien que réuni matériellement :

« Au 5 athyr du roi Darius.

« Le choachyte de la nécropole Psénese, fils de Herirem, dont la mère est Beneuteh, dit à la femme Tsenhor, fille du coachyte Nesmin, dont la mère est Ruru :

« Tu m'as donné trois argenteus du temple de « Ptah... quand je t'ai établie comme « femme ».

« Que je te méprise (c'est-à-dire si je te répudie), « moi je te donnerai en argenteus fondus du temple « de Ptah que tu m'as donnés et qui sont indiqués « plus haut.

« Prélève le tiers de la totalité des biens que je « ferai être (que j'acquerrai). En les recevant que « je te les donne. »

Le tiers des acquêts ou des revenus en question remplaçait l'intérêt de la somme qui était censée prêtée. Aussi la trouvons-nous plus tard, dans les actes analogues qui ne cessèrent plus désormais d'être en usage en Égypte, et cela très tardivement jusqu'à l'époque romaine, fréquemment remplacée par une pension alimentaire à payer annuellement ou mensuellement en partie en argent, en partie en nature (blé, huile, etc.). Il était naturel en effet de nourrir la femme à laquelle on avait imposé des charges nouvelles et qu'on avait rendue incapable d'un travail continu.

Au fond, c'était l'union libre qui l'emportait, tant sur le vieux mariage religieux que sur le mariage civil réglé par Amasis tout à l'avantage du mari et qui réduisait la femme en servitude, en tout état de cause, soit qu'il ait été contracté par *coemptio*, par *confarreatio* ou par *usus*. Cet *usus* entraînant la *manus*, les femmes n'en voulaient plus. Elles ne repoussaient pas l'*usus* autrement compris et qui les rendait

mères. Mais, comme les Romaines, elles savaient se servir de quelque *trinoctium*. Par suite, elles avaient eu soin de refuser la déclaration au censeur, déclaration qui aurait constaté la prise en mains du mari. Elles préféraient, je le répète, n'être que concubines, puisque la loi d'Amasis ne donnait plus aucun privilège à la chaste épouse et qu'elle portait même expressément, d'après le témoignage de Diodore, confirmé par les documents contemporains, que les enfants, quels qu'ils fussent, même nés de l'esclave, étaient légitimes et avaient des droits égaux à ceux nés dans le mariage s'ils avaient été reconnus.

Le code de Hammourabi avait autrefois, dans les articles 137, 144, 145, etc., fait de la *sugetim* ou concubine, quelque chose d'intermédiaire entre l'*assata* ou épouse et la simple maîtresse de rencontre (ce que les Romains firent également plus tard pour la *concubina*). C'était devenu une sorte d'épouse de seconde catégorie — à ce point que le même mot sous la forme *shegal* (שֵׁגָל[1]), plur. *shegalat* (שגלת), est traduit par *uxor* dans le livre chaldaïque de Daniel (5, 2; 3, 23), En hébreu, le mot correspondant à *sugetim* est *pilegesh* (פִּלֶגֶשׁ = παλλαξ),

[1] Au pluriel avec l'affixe de la 3ᵉ pers. שֵׁגְלֹתֵה, et avec l'aff. de la 2ᵉ שֵׁגְלָתָךְ. Les talmudistes ont encore grossi la forme en שגלונות. On attribue שֵׁגָל «concubina», à la racine שָׁגַל «concubuit cum muliere, compressit eam» (Deutéronome, 28, 30; Isaïe, 13, 16; Zacharie, 14, 21).

qui dans la *Genèse* (35, 22), dans Ézéchiel (23, 20), etc., est traduit tantôt par *concubina*, tantôt par *pellex*.

Les Rabbins, s'inspirant d'une loi chaldéenne qu'on retrouve également dans le code de Hammourabi, citée précédemment par nous, ont fait une distinction bien simple entre l'épouse et la concubine *haisha biketoubah pilegesh bila ketoubah* (הָאִשָּׁה בִּכְתוּבָּה פִּלֶגֶשׁ בְּלֹא כְתוּבָּה) « l'épouse est avec un contrat dotal, la concubine sans contrat dotal »[1].

[1] Il faut remarquer que la première forme du mariage hébreu est celle dont le symbole était le מֹהַר ou don nuptial comparable au *šep* du droit égyptien secondaire (voir *Genèse*, 34, 12; *Exode*, 22, 16; I Sam., 18, 25). Gesenius fait à ce sujet une très judicieuse constatation; c'est que מֹהַר est tout à fait différent comme sens de l'arabe مَهْر désignant, non pas le don nuptial fait par le mari, mais la dot constituée par les parents de la femme (alors que صداق désigne le don nuptial). Evidemment, comme le *šep*, le *mohar* est la trace d'une très ancienne *coemptio*. bien qu'il ne faille pas voir dans מהר (dont l'unique sens est celui de *festinavit* en dehors de celui de « constituer un don nuptial ») un adoucissement de מכר מהר avec la valeur de *emit uxorem*. Mais c'était une forme usée, comme le *šep* lui-même, et dont l'origine doit être cherchée ailleurs, peut-être en Assyrie ou dans un pays qui, comme la Phénicie « le pays d'arrière », ne nous a pas laissé ses archives. Ce qui est certain, c'est que les textes déjà cités ne prouvent pas que les parents qui mariaient la fille gardaient l'argent. Dans le droit rabbinique le *mohar*, comme le *šep* dans le droit égyptien, est donné à la femme elle-même pour sa virginité (quelque chose d'analogue à ce que nous trouverons en Égypte sous Darius). Selden (*Uxor hebraïca*, p. 96) a reproduit le formulaire du contrat de mariage par simple *mohar* dont le taux est toujours fixé à 200 drachmes ou 100 sekels. Comme en Égypte aussi, on trouvé (Selden, *ibidem*, p. 119) un formulaire intitulé טופס הכתובה « type de *ketouba* », et d'après lequel le *mohar* ou don nuptial était associé : 1° à la dot

On pourrait dire exactement le contraire en Égypte. La concubine était celle qui se prévalait d'un contrat dotal emprunté au *jus gentium*. L'épouse était celle qui n'avait pas de contrat dotal.

Ajoutons-le d'ailleurs, si le mariage par créance nuptiale continua toujours à être employé toutes les fois qu'il s'agissait de valider un mariage déjà accompli matériellement, et de légitimer des enfants déjà nés (on prit seulement l'habitude de réunir en un seul les deux actes primitifs), le contrat proprement dotal, constatant, avant l'établissement pour

נדוניא *nedounia*, 2° à la pension alimentaire, pouvant chez les Juifs se payer en tout lieu, puisque les domiciles des époux pouvaient être distincts, comme dans le droit égyptien d'époque secondaire, mais absolument obligatoire, puisque dans les deux droits le mari devait subvenir à l'entretien de sa femme; 3° à l'hypothèque générale sur les biens du mari, hypothèque prévue aussi en Égypte, mais dont les rabbins savaient fort bien annuler les effets (voir mon livre sur la *Propriété*, p. 230). Cet écrit de *ketoubah*, écrit en chaldaïque, est pourtant chaldéen d'origine. Le *nedounia* a exactement la valeur du *nudunnu* babylonien d'époque secondaire, dans le sens de dot, et n'a d'ailleurs pas d'autre origine philologique, comme le מַשְׁכּוֹן ou מַשְׁכּוֹנָא *pignus* des rabbins, dont mon frère a indiqué aussi l'origine dans le *maskanu* « gage » des Babyloniens de même période, pour la première fois compris et identifié par lui. Peut-être est-ce aussi à une influence babylonienne qu'il faut attribuer l'origine du *libellum repudii* סֵפֶר כְּרִיתֻת du chapitre 24, 1, du Deutéronome — livre très postérieur à l'Exode — *libellum repudii* sans cesse mentionné à l'époque des prophètes, et qui n'est accordé qu'à l'homme (sauf l'exception des femmes impubères; v. Selden, p. 101). Encore aujourd'hui, à Paris, une Juive autrichienne s'est vu refuser le droit de divorce, par cette raison, d'après son statut personnel. En ce qui touche le mari, *κύριος* de sa femme chez les Juifs, voir aussi mon livre sur la *Propriété*, p. 229. — En somme, en dépit des formulaires

femme, l'apport réel de l'épouse, ne fut emprunté, sous la forme chaldéenne, que beaucoup plus tardivement surtout à Memphis et dans la Basse Égypte. Comme le mariage par créance nuptiale, dont il était issu, il comportait également, soit la part de communauté du tiers dans les acquêts, soit la pension alimentaire — et généralement toutes les formules dont l'usage s'était introduit pour le contrat primitif, avec quelques additions dont nous aurons à reparler.

La communauté du tiers dans les acquêts se retrouve également, d'ailleurs, mais retournée, dans un contrat daté de Darius et qui a également pour but de constater un mariage, cette fois avant l'union charnelle.

Ce contrat n'est pas emprunté au *jus gentium*, mais dérive de celui qu'Amasis avait lui-même établi dans son code, c'est-à-dire de la *coemptio*. Seulement, au lieu de se vendre elle-même, la femme ne vend plus à son mari que le *neb himt*, c'est-à-dire le droit de *maîtrise de femme* qu'il doit exercer sur elle. On peut donc comparer cette vente à une vente d'usage. Qu'on me permette de citer ici ce que je disais à propos de cet acte dans mon *Précis de droit égyptien*, p. 545 et suivantes, après l'avoir enseigné depuis bien des années dans mon cours de l'École du Louvre :

des contrats de mariage, tout différait entre le droit égyptien, même d'époque secondaire, et le droit rabbinique, qui lui a pourtant tant emprunté, comme au droit chaldéen, et d'ailleurs au droit grec.

« Nous avons déjà vu des actes dans lesquels le mari parlait et s'engageait envers sa femme. Nous en avons vu dans lesquels il assurait à sa femme un tiers dans ses acquêts. Ici, dans un contrat daté de l'an 30 du roi Darius, ce n'est pas le mari qui prend la parole; c'est au contraire la femme, comme dans le mariage par *coemptio*, écrit sur une assiette sous le règne du fils d'Amasis.

« Il est vrai que la nouvelle épouse, en l'an 30 de Darius, ne déclare pas avoir reçu le prix même de sa liberté et ne se livre pas à son mari à titre d'esclave, en lui livrant, en même temps, ses biens présents et futurs et jusqu'aux vêtements qu'elle a ou aura sur son dos, ainsi que ses enfants à naître. Tout cela aussi est passé de mode. La femme est redevenue l'égale du mari. Elle conserve dans le mariage — alors même que ce mariage a eu pour base une sorte de mancipation, le versement par le mari d'une somme d'argent comme s'il achetait sa femme — elle conserve, dis-je, même alors, sa liberté d'action absolue, son individualité civile indépendante, tous les droits qu'elle aurait si elle ne se vendait pas.

« La domination du mari est peut-être ce qui a duré le moins longtemps de toutes les œuvres législatives d'Amasis. De cette maîtrise conjugale, du pouvoir du chef de famille sur sa femme, le nom seul se conserve dans la forme de mancipation matrimoniale que nous avons ici.

« La femme, dans notre acte comme dans l'acte

de *coemptio* imaginé sous Amasis, déclare avoir reçu une somme d'argent à titre de prix de quelque chose. Mais ce quelque chose, ce n'est pas elle-même, c'est le titre tout honoraire de *neb*, de maître, de seigneur, qu'elle céde en qualité d'épouse à celui qui deviendra son mari :

« Tu m'as prise pour femme aujourd'hui, dit-elle. « Tu m'as donné un kati fondu de la double maison « de vie pour mon *neb himet* (c'est à-dire pour le droit « de maîtrise d'un mari sur sa femme) en t'établis- « sant mari ».

« Mais ce droit du mari sur sa femme, ce *neb himet* ne ressemble guère à ce qu'il était sous Amasis. En effet, la nouvelle épouse peut abandonner son époux quand elle voudra :

« Que je te méprise, dit-elle dans cette prévision, « que j'aime pour moi un autre homme que toi, « c'est moi qui te donnerai 9 katis fondus d'argent de « la double maison de vie, en plus de ce kati que tu « m'as donné pour mon *neb himet* ci-dessus. »

« Ainsi l'amende pour l'infidélité de la femme, pour la répudiation qu'elle ferait par caprice, sera dix fois plus forte que la très petite somme par laquelle le mari achète son droit de *neb himet*, son droit de maîtrise. Il est vrai que ce droit de maîtrise était si peu de chose que franchement il ne valait pas davantage.

« Comme dans beaucoup de nos anciens contrats de mariage, la partie qui porte la parole, assure à

l'autre une part déterminée de communauté dans ses biens :

« J'abandonnerai pour toi, dit la femme dans la « dernière clause du contrat, le tiers de totalité de « biens quelconques au monde que je ferai être; sans « alléguer aucun acte, aucune parole au monde ».

(La suite au prochain cahier.)

LE CULTE
DES
ROIS PRÉHISTORIQUES D'ABYDOS
SOUS L'ANCIEN EMPIRE ÉGYPTIEN,

PAR

M. E. AMÉLINEAU.

L'un des plus grands étonnements des dix dernières années, dans le clan peu nombreux des Égyptologues, a été causé par l'apparition soudaine à la réalité historique de rois qu'on s'était doucement habitué à regarder comme des êtres chimériques, n'ayant aucun droit à revendiquer dans l'histoire scientifique et qu'on devait traiter comme des êtres vaporeux qu'il suffisait d'un souffle pour faire évanouir dans l'air. Quand, dans la séance du 29 mai 1896, j'annonçai à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, que je croyais avoir retrouvé les rois dont je parle, il n'y eut guère que des signes de surprise significatifs, et je vois encore un académicien que la mort vient, hélas! d'emporter, lever les bras au ciel pour le prendre à témoin de ma témérité. Cette témérité, comme celle de l'agneau, ne devait pas tarder à être châtiée. Quand le châtiment eut été longuement expliqué, il ne me resta

plus guère qu'à courber le dos sous le flot... et à continuer mes découvertes. C'est ce que je fis pendant deux années, et c'est ce que fit, après moi, M. Fl. Petrie, sans réussir à trouver des noms de rois nouveaux autrement que dans son imagination. Ayant retrouvé les rois que j'avais fait sortir à la lumière, il admit que certains d'entre eux avaient précédé toute histoire, c'est-à-dire avaient vécu avant Ménès, qu'on les nomme préhistoriques ou qu'on les désigne sous le nom de rois antéhistoriques. Moins téméraire que je ne l'avais été, il n'admettait que trois ou quatre de ces rois. Depuis, la question a fait son chemin.

Jusqu'à présent on s'est contenté d'argumenter avec des raisons plus ou moins convaincantes prises de la question même en litige, je veux dire des documents fournis par les fouilles d'Abydos, car, sauf le monument connu sous le nom de *Pierre de Palerme*, et sauf aussi la stèle célèbre de Schera, aucun autre document n'a été versé aux débats. Par une malencontreuse aventure, ces deux documents n'étaient d'aucun secours et ne produisaient aucune lumière pour éclairer la question : la Pierre de Palerme, quelle qu'en soit l'interprétation, ne mentionne que le nom de Kha-Sekhemoui, et la stèle de Schera ne contient que le nom de Perabsen placé après celui d'un roi de la IIe dynastie, Sent, ce qui a paru suffisant pour motiver son entrée dans cette dynastie à la suite de ce roi, jusqu'au jour où M. Fl. Petrie découvrit, en son caprice, de nouvelles raisons

qui l'incitèrent à le déplacer pour en faire le dernier roi de cette même dynastie.

Parmi les auteurs qui, ayant droit de cité en égyptologie, se sont occupés de la question des deux ou trois premières dynasties égyptiennes, nul ne s'est donné la peine de chercher si, d'aventure, les noms de certains de ces rois d'Abydos n'auraient pas survécu dans des monuments connus, se trouvant ou pouvant se trouver entre les mains de tout le monde, servant de thème aux plus doctes leçons. Cependant M. Pierret, dans les leçons qu'il professe à l'*École du Louvre*, a expliqué les monuments qui sont en question, mais il n'a pas su les reconnaître et il ne le pouvait guère, puisque la publication de ses leçons date de l'année 1890 et que les documents d'Abydos n'ont été découverts qu'en l'année 1896.

Les monuments dont je parle sont publiés dans l'ouvrage de la *Commission prussienne* connu sous le nom de *Denkmäler aus Ægypten und Æthiopien*, édités sous la direction du grand savant qui eut nom Lepsius. Je les ignorais comme tous mes autres confrères en égyptologie, ne possédant pas l'ouvrage, et, quand j'eus pu me le procurer, pressé que j'étais de courir à ce qui m'intéressait tout d'abord, je m'absorbai presque tout entier en d'autres travaux; mais, du moment que je dus entrer dans la lice, me devant à moi-même et devant aussi à mes lecteurs d'être armé de pied en cap pour affronter les combats auxquels m'appelait cette discussion, et de plus pour

d'autres études que j'ai entreprises et que j'espère mener à bonne fin, j'ai voulu, la plume à la main, chercher tout ce qui pouvait me servir d'arme dans la discussion afin d'affirmer et de prouver mon bon droit. C'est ainsi que j'ai été frappé par les documents que je vais faire passer sous l'œil du lecteur.

I

De la IVe jusqu'à la XIe dynastie, on rencontre fréquemment dans les tombeaux de cette époque, de grands personnages, ayant rempli de hautes charges à la cour du Pharaon pendant sa vie et la leur, qui mettent au nombre de leurs plus glorieux titres celui de 𓊹𓍛. On traduit d'ordinaire ce titre par *prophète*, parce que les premiers égyptologues, l'ayant trouvé et n'en sachant pas le sens, ont saisi avec empressement l'application qu'en avaient faite les Grecs à une série de prêtres dénommés par eux *prophètes*, quoique leurs fonctions ne semblent se rapporter en rien à ce qu'exigerait l'étymologie du mot grec. Le mot 𓊹 se traduisant par *Dieu* et le mot 𓍛 signifiant *serviteur* et *esclave*, le mot d'origine grecque *hiérodule* me semblerait avoir autrement de droit à traduire l'expression égyptienne 𓊹𓍛. Cette expression, qui, sous l'Ancien Empire, s'applique aussi bien aux officiers attachés au culte des Dieux proprement dits qu'à celui des rois, est bien plus fréquente dans le premier cas que dans le second. Quand il s'agit des Dieux ou des personnes auxquelles on accole ce qualificatif

Dieu[1], on le trouve, dans les *Mastabas* de Mariette et dans les tomes III et IV des *Denkmäler* de Lepsius, employé environ deux cent vingt fois; quand il s'agit au contraire des rois ou des pyramides royales, ce qui pour nous revient au même, on le trouve seulement une centaine de fois. Les Dieux qui ont des hiérodules spécialement attachés à leur culte sont indistinctement : Ekhnoum, Seb, Safekh, [hiéroglyphe], Hathor, [hiéroglyphes], [hiéroglyphe], l'oiseau *Doscher*, l'épervier de Ra, les deux Dieux dans *khenti her*. . . [hiéroglyphes], Ptah, Sokar, Tanen, le *Dad* vénérable, Ra dans Raschepou, Khenti-Aanoutef, Emkhentou, Ra dans le double horizon, Horkhentiour, Ra dans le lieu de son cœur, c'est-à-dire dans les temples d'Héliopolis, Maït, Kherbaqef (celui qui est sans son arbre *baq*), Khentimiritef (celui qui est dans ses deux yeux, traduction ordinaire, mais qui est loin de me paraître satisfaisante), Thot, le Taureau en rut, le dieu [hiéroglyphe], Horus, Anubis dans la salle divine, Ra [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] (c'est-à-dire l'épervier de Ra [hiéroglyphes]), Heqet, la déesse grenouille, Renentou, Nekhabit [hiéroglyphe], Ra dans [hiéroglyphe], Anubis dans Scheset, Hor-Anubis dans le château de Scheset, Ra dans Schephati, Horus *ouserkaou* (c'est-à-dire Horus, ou mieux l'épervier riche en doubles), Senbet dans la maison de Thot, le Dieu grand, Khenti-Tanen (celui qui est dans Tanen), Khentiemtef(?), Hathor dame d'Ont, Khentiemtotef (celui

[1] Si c'était ici la place, je pourrais démontrer que le mot [hiéroglyphe] désigne les hommes s'étant acquittés de la vie et parvenus à cette qualité à la suite d'*avatars* non encore signalés.

qui est dans sa main), son Chacal, Osiris, [hiéroglyphes] (peut-être le bois de la montagne de vérité, c'est-à-dire les arbres qui ombrageaient les tombes de la nécropole), Hathor dans le lieu de son cœur (c'est-à-dire dans le temple d'Héliopolis), Mehit, Apouaïtou, Anubis, Khenti Sap (c'est-à-dire Anubis dans la ville de Sap), Neit l'ouvreuse de chemins.

Pour les rois et leurs pyramides, on trouve mentionnés : Khoufou, Ouserkaf, Ranouser, Ounas, Khafra, Menkaoura, l'épervier Qa, le roi Nebka, Arnoferkara, l'épervier Sekhem et l'épervier Kheper, Sent, Perabsen ; parmi les pyramides sont nommés : Isiou, la pyramide de Ranouser, un autre endroit nommé *le lieu* [hiéroglyphes], la pyramide de Sahoura, la pyramide de Noferkara, celle d'Assa, celle de Ranofer, celle de Teti, celle de Dadkara, celle de Rameri, celle de Menkaouhor et enfin le château du *double* d'un roi Pepi, auquel était attaché un hiérodule qui se dénommait *hiérodule réel,* c'est-à-dire remplissant réellement les fonctions d'hiérodule, et qui se distinguait ainsi de ceux qu'on nommait *hiérodules à la suite* [hiéroglyphes].

Il y avait donc sous l'Ancien Empire, et j'entends par là de la IV[e] à la VI[e] dynastie, un culte établi en Égypte avec un clergé spécialement attaché à ce culte, et parmi les prêtres en relevant — il y a d'autres fonctions religieuses s'y rattachant, notamment les [hiéroglyphes], c'est-à-dire les purificateurs, mot qui plus tard, dans son évolution séculaire, a fini par

devenir le synonyme de *prêtre* — les 𓍛𓊹. Ce culte s'adressait aussi bien à ceux qu'on est convenu d'appeler les grands dieux de l'Égypte, aux dieux locaux de certains centres réputés, à certaines personnalités divines qui devaient plus tard être rangées parmi les génies funéraires, qu'à des êtres réputés inférieurs, le taureau, l'oiseau *Doscher*, l'épervier, le chacal, les arbres, ou à des hommes ayant réellement vécu, comme les Pharaons des IVe, V^e^ et VIe dynasties, ou aux monuments énormes qu'ils avaient ou qu'on avait élevés pendant ce même laps de temps pour leur servir de tombeaux après que la vie aurait fait place à la mort[1]. De ce fait, je pourrais déjà conclure à la parité de condition entre les Dieux d'une part et les morts de l'autre; mais il faudrait élargir la démonstration et les développements seraient hors du sujet que je veux traiter.

Pour m'en tenir aux noms des rois des IVe, V^e^ et VIe dynasties, je dois dire qu'ils sont tous écrits dans l'ellipse du cartouche si connu même en dehors des égyptologues de métier. Il n'y a pas d'exception à cette règle, ou du moins je n'en connais pas; on fait même plus en certains cas spéciaux, on allonge démesurément l'ellipse pour y faire entrer tout entier ce qu'on nomme le protocole des Pharaons. Cet usage s'est conservé jusqu'à la dernière période de

[1] Je n'examine pas ici s'il y avait identité complète entre le Pharaon et sa pyramide dans le culte qui m'occupe, et par conséquent entre le prêtre du Pharaon et celui de sa pyramide. Il me suffit de constater que le culte des pyramides existait avec ses 𓊹𓍛.

l'empire égyptien, puisque sous les Ptolémées on trouve un monument du Sérapéum de Memphis au nom d'un prêtre de Ménès, , et de [1]. De même le nom du roi de la IIe dynastie, Sent, est écrit au dedans de l'enroulement ellipsoïdal dans la stèle célèbre de Schera, au musée du Caire, stèle qui remonte jusqu'à la IIIe dynastie. Aussi ne serons-nous pas étonnés que, dans les dynasties subséquentes, les Pharaons auxquels sont attribués des hiérodules, , aient leurs noms écrits dans un semblable enroulement, comme Khéops, Khafra, Menkara, Assa, Sahoura, Ranouser, etc. L'habitude en était si bien prise, même dès les plus anciennes dynasties, que le graveur de la stèle de Schera, ayant à joindre au sacerdoce de Sent celui d'un roi plus ancien à mon avis et dont j'ai eu la chance de trouver la tombe dans mes fouilles d'Abydos, Perabsen, en a fait entrer le nom dans un semblable enroulement , alors que, dans les très nombreux monuments sortis de son tombeau, ce nom se trouve toujours inscrit dans le rectangle dit *rectangle du nom de double*, et cela sans aucune exception. Il faut conclure de ce fait que, dès la IIIe dynastie, on s'était habitué à écrire les noms des Pharaons qui avaient régné sur l'Égypte dans l'enroulement

[1] E. de Rougé, *Mémoire sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, p. 30.

ellipsoïdal qu'on appelle cartouche. Quant à Perabsen, nous verrons plus tard s'il est de la II[e] dynastie ou s'il ne faut point le ranger parmi les rois ayant précédé Ménès.

II

Parmi les noms de Pharaons ainsi dotés de prêtres hiérodules, le lecteur aura remarqué les trois noms de l'épervier Qa, de l'épervier Kheper et de l'épervier Sekhem. Ces noms se trouvent dans les *Denkmäler* de Lepsius, deuxième partie, aux planches 27, 29, 48, 83 et 89. A la planche 27, première mention du roi Qa, dont Samnofer, le propriétaire du tombeau, était ou hiérodule. Cette mention est ainsi faite , et le culte de ce Pharaon est allié à celui de la déesse grenouille et à celui du dieu Arbre dans la nécropole . A la planche 29, dans le même tombeau, le nom de l'épervier Qa est précédé d'un signe , et le sacerdoce de ce roi est accompagné du sacerdoce d'Anubis et des deux autres précédents. Dans les deux planches, ces divers sacerdoces sont précédés de la charge de , avec la différence qu'une fois — c'est à la planche 27 — le rectangle a la porte et que dans l'autre il ne l'a pas, ce qui est plus favorable à la thèse que je soutiendrai plus loin. A la planche 48, la mention, par deux fois, est faite de

IMPRIMERIE NATIONALE.

la même façon avec les mêmes divinités, . A la planche 83 est mentionné un hiérodule de Sekhem . A la planche 89 enfin, nous retrouvons l'épervier Qa deux fois mentionné sous cette forme, le signe suivant l'épervier au lieu de le précéder comme aux planches 29 et 48, ce qui, surtout si l'on fait attention à son absence à la planche 27, nous permet de conclure en toute sécurité que c'est un signe adventice, ayant sans doute sa raison d'être, mais nullement nécessaire à la mention de l'épervier Qa.

M. Pierret, dans l'explication qu'il a donnée des planches de Lepsius aux cours qu'il a professés au Louvre, rencontrant la mention de l'épervier Qa, y a cru reconnaître un surnom donné au dieu Horus[1]. L'erreur lui était permise, quoique la comparaison de ce titre avec celui de eût pu lui indiquer une autre explication; mais aujourd'hui, et même dès 1896, après la découverte de la stèle et de la tombe du roi Qa, on ne peut raisonnablement douter qu'il s'agisse du Pharaon qui avait nom Qa. J'ai en effet rencontré une grande stèle de granit gris au nom de ce roi, en double exemplaire : le premier, contenant le nom et la maison du roi, est resté au musée du Caire; le second, consistant en quelques fragments où l'on pouvait cependant lire encore le nom du Pharaon, avait été laissé dans l'angle sud-

[1] P. Pierret, *Explication des monuments de l'Égypte et de l'Éthiopie*, p. 25.

est du tombeau, où M. Petrie n'a pas eu grand'peine à le rencontrer, ce qui lui a donné lieu d'enregistrer l'un de ces crimes épouvantables que j'ai commis en si grand nombre pendant mes fouilles d'Abydos.

Il y a en effet identité d'appellation : et .

Il s'agit bien du même personnage; l'on ne peut en douter, malgré toute la bonne volonté possible.

Il en est sans doute de même des deux autres, Sekhem et l'épervier Kheper. Le fait que j'ai trouvé dans la tombe de Perabsen un nom de roi ou de *double* du roi — je n'examine pas ici cette question — nommé Sekhemab; cet autre que M. Quibell, à Hiérakonpolis, a trouvé un autre roi du nom de Khâ-Sekhem; enfin ce dernier fait que M. Quibell et moi, à Hiérakonpolis et en Abydos, avons trouvé le nom de Khâ-Sekhemoui, qu'il attribue à un roi pendant que j'en fais la désignation de Set et de Horus[1], tout cet ensemble montre bien, je crois, que le nom de Sekhem peut avoir été celui d'un roi préhistorique ou autre, car aux dynasties historiques il n'est pas rare de voir plusieurs rois porter le même nom, avec quelque addition qui empêche de les confondre. Cette conclusion peut aussi s'appliquer à l'épervier Kheper; mais je dois dire que c'est ici le seul exemple de ce nom donné à un roi, quoiqu'il

[1] QUIBELL, *Hiéraconpolis*, pl. 58-59. — E. AMÉLINEAU, *Les nouvelles fouilles d'Abydos*, 1896-1897, p. 301.

y ait des exemples de particuliers nommés Kheper ou Khepra. Cependant la présence de l'épervier dans le □ et devant le signe qui se lit *kheper* est à elle seule une preuve qu'il y eut bien un roi ayant eu ce nom, puisque cet épervier ne se met en Égypte que devant les noms de rois à toutes les époques[1]. La présence de ce nom dans l'hiéroglyphe □ me semble une preuve de plus qu'il s'agit d'un nom très ancien, car le roi Nebka, le troisième de la IIe dynastie, avait une sépulture qui s'appelait le *Château*, □[2]. A plus forte raison, si le signe □ est fautif et s'il faut lire □, le rectangle dans lequel est enfermé le nom du roi Kheper apporte un argument de plus en faveur de mon raisonnement.

III

Mais le nom Qa est-il le seul nom que portait ce roi, ou bien en avait-il d'autres? En d'autres termes, ce qu'on appelle le protocole des rois égyptiens était-il déjà connu? Ce protocole, je le rappelle ici pour le besoin de ma démonstration, contenait d'abord le nom d'épervier (c'est-à-dire le nom de *double*), le nom de vautour et d'urœus (ce que l'on nomme depuis quelque temps le nom de *nebti* ou des deux couronnes), le nom d'épervier d'or ou

[1] Les rois de Nubie se vantaient, et à aussi bon droit que les éperviers d'Égypte, c'est-à-dire les Pharaons, d'être de véritables éperviers.

[2] Même à la VIe dynastie, pour l'un des Pépis de cette époque, la sépulture royale est encore désignée par le nom de château.

d'épervier triomphant, le tout suivi de la désignation de *roseau du midi* et d'*abeille du nord*, avec le prénom du roi, et terminé par le titre officiel de *fils de Ra*, avec le nom officiel du roi. Ce protocole se composait donc d'au moins cinq désignations, concourant toutes à personnifier le même roi; mais ce serait se tromper que de croire que, ainsi résumé, il est complet et que les rois d'Égypte l'ont ainsi complet, même sous cette quintuple forme, à toutes les époques de l'histoire pharaonique. Tout d'abord il y avait une série de noms ou de qualificatifs séparant les trois premiers des cinq noms que je viens de rappeler. comme *taarcau vaillant*, etc., et de plus, ce protocole à cinq compartiments eut, comme toute chose ici-bas, une naissance modeste; il grandit, devint complet, et ne fut adopté définitivement qu'au cours de la XIIe dynastie[1]. Pendant longtemps, de la IIIe à la VIe dynastie, le nom d'épervier, le nom de vautour-urœus et même les premières fois qu'apparaît le nom d'épervier sur l'or, nous voyons que, si les titres sont différents, le même nom qualificatif sert pour tous. Ainsi le premier que nous rencontrons avec certitude avec un protocole multiple est un roi de la IIIe dynastie, Djeser, dont longtemps on ne connut que le nom d'épervier : il a pour nom de vautour-urœus les mêmes signes, et l'on n'a pas encore trouvé son nom d'épervier d'or, s'il en eut jamais un. Après lui vient Snefrou, dont les noms

[1] Je l'ai démontré tout au long dans le tome V de mes *Nouvelles fouilles d'Abydos*, 1898-1899, 2e partie, p. 595-599.

d'épervier, de vautour-urœus sont [hiéroglyphes] : il a le titre d'épervier d'or, mais sans nom particulier. De même Khoufou : [hiéroglyphes], sans nom après ce dernier titre. Khafra a pour nom d'épervier [hiéroglyphes]; on n'a pas encore rencontré son nom de vautour-urœus, mais il a le titre de [hiéroglyphes], ce qui me semble être une variante de [hiéroglyphes] : épervier dominateur; mais il n'a pas pour ce titre de nom particulier entrant dans le protocole. A la Ve dynastie, Ouserkaf et Sahoura ont un nom d'épervier, mais on n'a pas encore trouvé leurs noms de vautour-urœus et d'épervier dominateur. Ranouser, le VIe roi de cette dynastie, a pour nom d'épervier [hiéroglyphes], pour nom de vautour-urœus [hiéroglyphes], ce qui me paraît une forme incomplète du nom précédent; mais au titre de [hiéroglyphes] il ne vient s'adjoindre aucun nom particulier. A la VIe dynastie, le Pharaon Pépi Ier a pour nom d'épervier [hiéroglyphes], pour nom de vautour-urœus, tantôt [hiéroglyphes] et tantôt [hiéroglyphes], et aucun nom particulier d'épervier dominateur [hiéroglyphes]. Son successeur Mentouemsaf a pour nom d'épervier [hiéroglyphes], de même pour nom de vautour-urœus, et le titre d'épervier dominateur est écrit [hiéroglyphes], ce qui me paraît, non pas une tentative de dénomination nouvelle, mais une variante des titres que nous avons vus précé-

demment : , . Pour Pépi II, le nom d'épervier et celui de vautour-urœus sont les mêmes, ; le titre suivant, , n'a pas de nom particulier. A la XIe dynastie, le troisième des Mentouhôtep a le même nom d'épervier et de vautour-urœus, , sans autre titre; son successeur, Mentouhôtep IV, a le même nom d'épervier et de vautour-urœus, , et le titre , correspondant à celui d'épervier dominateur, n'a pas de nom particulier; de même Mentouhôtep V et Mentouhôtep VI. A la XIIe dynastie, pour les deux premiers rois Amenemhat Ier et Ousortesen Ier, les noms d'épervier, de vautour-urœus et d'épervier d'or sont les mêmes, pour le premier et pour le second. Amenemhat II a pour noms d'épervier et de vautour-urœus et son nom d'épervier d'or est ; et, à partir du successeur de ce roi, Ousortesen II, une révolution s'accomplit dans le protocole : à chaque titre correspond un qualificatif particulier; ainsi, pour Ousortesen II, le nom d'épervier est , le nom de vautour-urœus est et le nom d'épervier sur l'or ; dès lors l'usage est établi et se continuera jusqu'à la fin de l'empire égyptien, sans aucune exception.

Ainsi, si nous résumons nos renseignements, nous voyons tout d'abord qu'à l'époque historique les noms d'épervier et de vautour-urœus sont toujours

les mêmes; que le nom d'épervier d'or n'a pas existé d'abord, que le titre s'est timidement ajouté aux deux précédents, puis s'est associé d'abord les qualificatifs , , , , placés uniformément avant le symbole ; qu'au commencement de la XII[e] dynastie le nom est absolument le même que ceux des deux autres titres et se place avant le symbole d'abord, puis après dans le protocole complet enfermé dans l'ellipse du cartouche :

Ce sont là des faits. De cette constatation on pourrait conclure que, toutes les fois que le qualificatif n'accompagne pas le symbole , c'est parce que ce qualificatif était le même que pour les noms d'épervier et de vautour-urœus. A l'époque historique, de la I[re] à la XII[e] dynastie, le protocole se composait donc de deux ou trois noms, le nom d'épervier-vautour-urœus et ce qui est devenu plus tard le prénom du roi, en attendant que l'adjonction du titre accompagnât ce que nous appelons le nom du Pharaon égyptien. Si l'on n'a pas encore retrouvé l'un ou l'autre de ces trois noms, on peut toujours espérer qu'un heureux hasard rendra ces noms à la lumière, comme ce fut le cas pour le roi Djeser, de la III[e] dynastie, le constructeur de la pyramide à

degrés de Saqqarah. Ce premier point est donc bien établi.

Mais ne serait-il pas possible d'aller plus loin et de montrer que primitivement les rois d'Égypte n'avaient qu'un seul nom ?

Je crois que c'est très possible ; je crois même en avoir la certitude, et je vais m'efforcer de la faire partager au lecteur.

Lorsque M. Maspero écrivit en 1896 le premier de ses articles au sujet de mes fouilles d'Abydos, il crut pouvoir railler ce que j'avais écrit dans ma première brochure, où j'avais déjà entrevu ce que je vais faire ressortir, en disant : « Je recommande surtout aux égyptologues une assez longue dissertation sur *les noms de bannière* des Pharaons, où M. Amélineau, faute de s'être reporté aux documents originaux, a confondu avec ces noms mystiques, qui sont renfermés dans un rectangle, le nom et le cartouche de quatre barons thébains de la XIe dynastie : une méprise de Brugsch-Bouriant dans le *Livre des rois* lui a fait identifier l'épervier qu'on voit au-dessus de ce rectangle avec le titre particulier d'*Horou, Horou tapi*, qui appartient en propre à ces quatre personnages. Il voit là une preuve qu'aux temps où il se place le *double* du mort n'avait pas un nom différent de celui de la personne, par suite que les noms de *double* par lui signalés sont les noms réels des rois qui les portaient, ce qui nous rejetterait dans une antiquité très reculée ; c'est toute une histoire échafaudée à grand renfort de phrases, et sans autre

appui qu'une faute d'attention ou d'impression dans un livre de seconde main[1]. »

Je demande au lecteur de placer sous ses yeux les paroles qui avaient motivé cette critique : « Les rois dont le nom est gravé dans ces bannières ont le titre de Horus; mais ce titre est-il un emblème, un titre réel, et le nom est-il bien celui d'un personnage? Ce n'est pas un emblème, c'est un titre réel, et le nom est peut-être celui d'un personnage. Je vais le prouver de mon mieux. On a dit que le titre de Horus ne se trouvait jamais seul; il me semble cependant qu'il y a des exemples célèbres, même à des époques beaucoup plus rapprochées de nous, même sous cette XIe dynastie dont il a été si souvent question dans ces dernières pages. — « Le premier « des princes fondateurs de la XIe dynastie dont nous « sachions le nom, Entef Ier, n'avait pas droit au car- « touche : il était simplement noble (*erpâ*), sans plus « de titres que les autres grandes familles égyptiennes. « Son fils Montouhotpou Ier, tout en prenant le car- « touche, n'est encore qu'un souverain partiel, chef « des pays du sud, sous la suzeraineté des rois légi- « times. Trois générations après lui, Entouf IV rompit « le dernier vasselage et se fit appeler le *Dieu bon*, « maître des deux pays[2]. » — Qui parle ainsi? M. Maspero. Par conséquent on peut trouver, avec le

[1] *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1897, 8 février, n° 6, p. 117.

[2] MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édition, p. 91-92.

nom de Horus, le nom véritable porté par le prince et, de fait, les quatre premiers rois de la XIe dynastie, sans compter le fondateur, qui a simplement le titre d'*erpā*, ont le titre de Horus et leur nom est inscrit dans le cartouche : ce sont Mentouhôtep Ier et trois Antef[1]. » Il me semble que ces paroles ne prouvent pas que j'aie confondu quoi que ce soit, ni que je me sois servi d'un ouvrage de seconde main, et par conséquent que je ne me sois pas reporté aux documents originaux. Et cependant je ne l'avais pas fait, et si M. Maspero le savait, c'est que je le lui avais dit moi-même. Depuis 1896, je me suis procuré ces documents originaux : nulle part il n'y a mention du *Horou tapi* dont a parlé M. Maspero, et cette mention y eût-elle été faite que, je dois le dire en toute franchise, je n'aurais pas abandonné mon opinion. Tout d'abord, dans cette XIe dynastie, je trouve un prénom de roi, celui d'Antef-âà, renfermé dans le même cartouche avec son nom d'épervier, et il est surmonté du titre de *roi du midi et du nord* : , ce qui montre au moins que ce nom pouvait entrer dans le cartouche au même titre que le prénom du roi et être précédé de , titre impliquant la royauté sur toute l'Égypte. D'ailleurs ce nom d'épervier ne devait pas nécessairement s'écrire dans le rectangle figurant son *château*; on le trouve aussi écrit tout seul, comme ce devint

[1] E. Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos*, Angers, Burdin, p. 41.

une coutume sous les dynasties suivantes, XIIe, XVIIe, XVIIIe, XIXe, etc., dans les protocoles comme dans les stèles royales. Si nous voulons remonter plus haut, nous trouverons que, sous la VIe dynastie, le nom du roi Pépi Ier est écrit :

ou simplement :

Il en est de même sous la VIe dynastie, où le nom de Ranouser est enfermé dans le même rectangle avec son nom d'épervier :

ce qui suffisait amplement à le différencier de ses confrères, soit en cette vie, soit en l'autre[1]. On commence déjà à voir dans ces divers cas que la partie importante du nom était, non pas le nom ou prénom du roi, mais son nom d'épervier. Ce nom est d'abord mis le premier et nous avons vu qu'on l'employait tout seul; de plus, quand on commença de distinguer les divers noms du protocole royal, on donna au prénom du roi la même forme à peu près qu'au nom d'épervier : ainsi, à la XI[e] dynastie, l'un des Mentouhôtep, ayant pour nom d'épervier , a pour prénom ; l'avant-dernier des rois de ce nom, qui avait pour nom d'épervier , a pour prénom ; le dernier, dont jusqu'à mes fouilles d'Abydos on ignorait le prénom, a pour nom d'épervier et pour prénom .

Mais je n'en suis pas réduit à ces raisons par à peu près, quoiqu'elles me semblent un reste de la coutume primitive; je peux apporter à ma cause des arguments probants. Lorsqu'on découvrit le nom de Perabsen dans la stèle de Scheri, ce nom était écrit dans le cartouche ; quand je le recueillis à des centaines d'exemplaires, je ne le trouvai pas une seule fois écrit dans un cartouche, mais toujours dans le rectangle . Il est vrai que ce nom

[1] Tous ces protocoles, ainsi que ceux qui précèdent, sont pris du *Königsbuch* de Lepsius, pl. V-XII, et du *Livre des rois* publié par MM. E. Brugsch et Bouriant, p. 4-19.

n'était pas donné comme un nom d'épervier, mais comme un nom de 𓃩, l'animal typhonien; mais personne n'a hésité à reconnaître un roi. D'ailleurs il est qualifié de 𓇓𓆤[1]. En outre le musée du Caire, le musée Guimet, le musée de Berlin, le musée de Bruxelles et les musées d'Angleterre et d'Amérique, ayant eu part aux résultats des fouilles faites par M. Petrie, possèdent aussi à un grand nombre d'exemplaires le nom du roi Qa écrit simplement



; mais à côté de ce premier nom qui semble n'être qu'un nom d'épervier, nous avons les titres de 𓇓𓆤 et de 𓅒𓆗 avec le nom 𓈎𓄿, c'est-à-dire : 𓇓𓆤𓅒𓆗𓈎𓄿, ce qui veut dire fort clairement : le roi de la Haute et Basse Égypte, le Vautour de la Haute Égypte et l'Urœus de la Basse Égypte Qa[2]. Dans le premier volume de mes *Nouvelles fouilles d'Abydos* j'ai dû m'en tenir à un seul exemplaire, et le musée Guimet possède les autres; M. Petrie en a publié dix exemplaires dont deux seulement contiennent le nom d'épervier Qa[2] et les huit autres donnent invariablement les titres de 𓇓𓆤𓅒𓆗𓈎𓄿. Qa[1] est donc bien le nom d'épervier, le nom de vautour-urœus et le nom de royauté du roi Qa, il n'y

[1] Fl. Petrie, *The royal tombs of the first dynasty*, II, pl. XXII, n° 190.

[2] E. Amélineau, *Nouvelles fouilles d'Abydos*, I, pl. VIII; — Fl. Petrie, *Tombs of the first dynasty*, II, pl. VIII, n°s 3, 6, et I, pl. VIII, 1-3, 9-10, 12, 14; pl. IX, 2, 3, 6, 7, 9, 10 et 12.

a pas à en douter, comme aussi Perabsen est le nom d'animal typhonien et le nom de royauté du Pharaon Perabsen pour lequel on n'a pas encore découvert le titre de vautour-urœus. Il en était de même du roi ou des rois Khâ-Sekhemoui, soit qu'il y ait un roi de ce nom, comme les autres égyptologues le disent, soit que sous ce nom on désigne Set et Horus, comme je le crois toujours. Le fait est que le nom de ce roi, ou de ces rois, , est surmonté des deux symboles, l'épervier et l'animal typhonien, , et que dans d'autres exemples il est précédé des titres de et de sans que le nom change. La manière dont sont disposés les signes de l'inscription est intéressante et digne d'être notée, car à elle seule elle fournirait un argument en faveur de la thèse que je soutiens, ; les deux éperviers indiquant que les deux Sekhemoui sont des Dieux sont affrontés, de même aussi le vautour et l'urœus et il est bien probable que le roseau et l'abeille doivent l'être de même. En tout cas les *Sekhemoui* n'ont qu'un seul qualificatif pour noms d'épervier et d'animal typhonien, de vautour-urœus et de royauté sur l'Égypte entière. Ce nom je le traduis ainsi : *L'apparition des deux Sekhemoui cesse dans le tombeau;* en mot à mot : Le lever rayonnant des deux dieux Sekhemoui se couche en lui (le tombeau)[1].

[1] Cette traduction me semble meilleure que celle que j'avais d'abord donnée : *ont apparu les deux Dieux combattant avec les deux*

Pour conclure ce paragraphe, je dirai donc que pour certains rois d'Abydos, pour tous ceux dont nous avons les trois noms d'épervier, de vautour-urœus et de royauté, ces noms répondant à un triple titre sont les mêmes pour chacun de ces titres, c'est-à-dire qu'à ce triple titre ne répond qu'un seul nom, le nom d'épervier. Je suis donc en droit de tirer cette conclusion : primitivement les rois d'Égypte n'avaient qu'un nom. Quand on aura trouvé des exemples montrant qu'à partir de la XII[e] dynastie, ou même de la I[re], un roi est désigné par son nom d'épervier avec les titres de vautour-urœus et de Souten-Net (ou Souten-Qab), alors ma conclusion sera infirmée, mais alors seulement; jusque-là c'est moi qui suis en possession, et je le serai sans doute longtemps encore.

IV

Les conclusions qui précèdent sont de la plus haute importance, car, si les Pharaons qui portaient les noms que je viens de signaler n'en avaient qu'un tout d'abord, il est complètement impossible d'identifier ces rois avec l'un quelconque des rois appartenant aux dynasties historiques, et c'est là que la crainte exprimée plus haut par M. Maspero : « ce

casse-tête (Sekhem), *repos ici*, car il n'y a qu'une seule phrase. Les mots et sont consacrés à toutes les époques de l'histoire égyptienne pour exprimer le lever et le coucher du soleil auquel on compare ici les dieux *Sekhemoui*.

qui nous rejetterait dans une antiquité très reculée » est complètement justifiée. Ces noms nous indiquent en effet une période touchant à une antiquité bien plus reculée que ne pouvaient être la IIe et même la Ire des dynasties égyptiennes. Ainsi quand M. Petrie identifie le roi Qa avec Qebeh, le dernier roi de la Ire dynastie selon la liste d'Abydos; quand il identifie le roi Den avec Hesepti, le sixième roi de la même dynastie selon la même liste, le roi [illegible] dont on ne sait encore lire sûrement le nom, et qu'il dénomme indûment Zer-ta, avec le roi Teta, le deuxième de la Ire dynastie; quand il ne craint pas d'identifier les deux Sekhemoui ou Khâ-Sekhemoui avec Djadja, le dernier roi de la IIe dynastie, etc., il s'arroge un droit qu'il n'a pas, il va même contre toutes les données scientifiques qu'il eût pu amasser à loisir, s'il s'était donné la peine d'étudier les monuments qu'il avait entre les mains. Les rois de la Ire dynastie n'ont rien à faire avec les rois antéhistoriques, quoi qu'il en ait cru. Il est vrai que pour deux cas, pour le roi qu'il appelle Den-Setoui et Azab-Merbapa, il s'est appuyé sur des monuments qui semblent lui donner raison tout d'abord. Le premier de ces monuments est un bouchon avec un sceau de nature tout à fait particulière. Il contient d'abord l'épervier sur le rectangle [illegible], puis le nom du roi Merbapa : [illegible], et M. Petrie en a conclu que c'est le même roi qui a pour nom d'épervier *Ad*. . . (je lirais vo-

IMPRIMERIE NATIONALE.

lontiers *Ad-arep*) et pour nom de royauté *Merbapa* ou *Merbapen*, comme dit la table d'Abydos. Fort heureusement il est une autre explication, à savoir que le roi *Merbapa* fit des offrandes au tombeau du roi *Adarep*. Cette explication que j'ai déjà donnée[1] est corroborée par ce fait : dans d'autres monuments du même genre, le nom du donateur est écrit derrière le nom du Pharaon, puis le nom du Pharaon et le nom du donateur, ainsi de suite[2]. Pour le roi *Den* [hieroglyph], le nom du dédicateur de la planchette d'ivoire est un fonctionnaire pour la Basse Égypte, Hemaka. Le nom du roi Merbapa est donc d'après les monuments le donateur des offrandes, et il en avait donné en si grande quantité qu'on lui avait réservé des chambres entières. Si réellement il avait été le même que le roi Adarep ou Azab, comme l'on voudra, comment aurais-je pu trouver le nom de ce roi sur un vase en schiste ardoisier au fond de l'une des nombreuses chambres du tombeau des Khâ-Sekhemoui[3], que M. Petrie place d'office à la fin de la IIe dynastie? Poser ainsi la question, c'est la résoudre, car enfin il n'est pas naturel qu'un roi ayant vécu environ deux ou trois cents ans avant un autre

[1] E. Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos*, III-IV, 1897-1898, 2e partie, p. 692.

[2] Fl. Petrie, *The royal tombs of the first dynasty*, I, pl. XXIII, n° 39.

[3] E. Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos*, 1896-1897, p. 171. C'est au fond de la chambre 37 que je l'ai trouvé, ainsi que je l'ai noté.

roi ait pu lui faire des offrandes. La même réponse suffira pour ruiner l'identification du roi Semenptah, le septième de la Ire dynastie avec le roi que M. Petrie lit Mersekha, au lieu d'avouer tout simplement qu'il ne sait pas le lire.

Jusqu'ici les divers savants qui ont traité la question des rois d'Abydos n'ont pas voulu tenir compte du culte des ancêtres qui joua cependant un si grand rôle en Égypte; il faudra cependant bien en arriver tôt ou tard à en avoir souci. J'ai eu la chance de trouver dans mes fouilles de la seconde année les noms des rois qui sont inscrits sur l'épaule d'une statue du musée du Caire, laquelle portait le n° 1 au musée de Gizeh; M. Petrie les a retrouvés après moi[1]. La statue passe pour avoir été trouvée à Memphis[2] et rien ne l'infirme. Au cours de l'année 1902, M. Maspero fit exécuter des fouilles autour de la pyramide d'Ounas, et sous les tombes au niveau de cette pyramide on en trouva d'autres antérieures, et dans ces tombes des vases bouchés et scellés au nom des deux rois Hotep-Sekhemoui et Ra-neb, précisément deux des noms inscrits sur la statue n° 1 du Caire. Et pour l'un des deux rois dont le nom d'épervier est bien Hotep-Sekhemoui, le nom de royauté et de vautour-urœus est donné, et ce nom c'est le même que le nom d'épervier, abrégé en ⊥

[1] E. Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos*, 1896-1897, pl. XXI, nos 6 et 7; — Fl. Petrie, *The royal tombs of the first dynasty*, II, pl. VIII, nos 1, 8, 19.

[2] *Catalogue du musée de Gizeh*, n° 1.

au lieu de 𓋹𓋹, et M. Maspero lui-même l'admet[1]. Or, je le demande, comment se fait-il que les noms de ces rois aient pu être trouvés à la fois à Abydos *d'abord et ensuite à Memphis? Les tombeaux de ces* rois ne pouvaient pas être à la fois à Memphis et à Abydos. Et si j'ai trouvé les noms de ces rois dans le tombeau de Set et Horus ou des deux Sekhemoui, c'est qu'apparemment ils avaient fait des offrandes aux Sekhemoui ou au roi Khâ-Sekhemoui. Je n'ai pas besoin d'insister sur la nouvelle confirmation que la découverte de M. Maspero apporte à ma thèse.

Enfin les monuments d'Abydos nous renseignent explicitement sur l'époque à laquelle nous devons placer ces rois qui sont tout à coup montés au jour. Pour le roi Qa en particulier, on accole à son nom la mention qu'il était un 𓎛𓅬. Le signe que je lis 𓎛 est ainsi fait ⌇, ce qui à première vue semblerait donner une autre lecture; mais quand, sur la même planche du premier volume de M. Petrie sur *les tombes royales de la Ire dynastie*, où il se trouve au n° 29, on le rapproche d'un passage tout à fait parallèle où il est fait 𓎛 et est accolé au même signe 𓅬, il me semble impossible de ne pas reconnaître exactement le même signe ⌇𓅬 [2], car tous les deux sont suivis du même traîneau. Les tablettes sur lesquelles

[1] *Bulletin de l'Institut Égyptien*, avril 1902, p. 105-116. — «l'un Hotpou-Sakhmoui abrégé en Hotpou», p. 110.

[2] Ces signes se trouvent sur deux tablettes en ivoire dont l'une est dédiée à l'épervier Qa (le n° 29), et l'autre (le n° 26), l'est à un roi dont j'ignore le nom.

ces signes se trouvent sont d'une explication fort difficile; rien n'en a été tiré jusqu'à présent et leur intelligence demandera encore beaucoup de temps et de patientes recherches; mais il me semble indubitable qu'elles commencent toutes les deux par [hieroglyphs]. M. Petrie, à propos de la seconde, a conclu, de la présence des signes [hieroglyphs] affrontés à l'épervier Qa, que le roi Qa avait pour nom de royauté *Sen;* s'il avait fait attention aux autres tablettes que lui-même a publiées, il aurait vu que les signes [hieroglyphs] y sont remplacés par d'autres sans que le nom du roi Qa change, et que, par conséquent il n'y a nulle sûreté à nommer Qa-sen, comme il l'a fait, le Pharaon Qa[1]. La seule conclusion qu'il soit licite de tirer de ces deux documents, c'est que le roi Qa était un [hieroglyphs]. Nous retrouvons ainsi tout à coup sur des monuments authentiques, ayant appartenu à des rois qui ont réellement régné, l'appellation qualificative de Schesou Hor que le papyrus de Turin et d'autres monuments donnent aux dynasties ayant précédé Ménès et que Manéthon appelait les Mânes, Νέκυες. « Des personnages humains plus anciens que Ménès sont cités dans le fragment du papyrus de Turin qui résume ces temps divins. Leur nom se lit [hieroglyphs] : Horšesu. Je le trouve également dans une inscription de Toutmès I[er] comme le terme

[1] Fl. Petrie, *The royal tombs of the first dynasty*, I, pl. XII, n[os] 1 et 2, et pl. XVII, n[os] 26 et 27; et II, pl. VIII, n° 3, et pl. XII, n° 6.

de la plus haute antiquité connue : [hiéroglyphes][1]. »
Ces paroles du grand restaurateur des études égyptologiques, E. de Rougé, me tiendront lieu de conclusion; la seule différence qu'il y ait entre les textes des documents archaïques et ceux que cite E. de Rougé, c'est qu'à l'époque où les premiers furent sculptés dans l'ivoire l'écriture ne faisait que naître, tandis qu'à l'époque de la XIXe ou XXe dynastie et à celle où fut gravée la stèle de Tombos sous Tothmès Ier, l'écriture était stéréotypée et la loi de majesté régissait le groupe [hiéroglyphes].

Il me faut revenir à présent aux inscriptions des *Denkmäler* qui font le sujet de ce mémoire, car il reste encore deux points qui doivent être expliqués.

Le premier a trait au signe [hiéroglyphe] qui se trouve placé soit avant, soit après le signe [hiéroglyphe], [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]. Ce signe est très embarrassant, parce qu'il est très rare, n'existant que dans les endroits cités et dans les textes des Pyramides. Il semble tout d'abord qu'on doive le rapprocher du signe fort connu [hiéroglyphe] et que ce n'en est qu'une variante épigraphique; mais si l'on veut appliquer les sons reconnus à ce signe, soit qu'on le lise [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes], on s'aperçoit bien vite qu'aucun sens ne peut s'appliquer à l'épervier avant ou après lequel il est placé. Si l'on se tourne vers les

[1] E. de Rougé, *Mémoire sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties*, p. 12, note 1.

mots dans lesquels entre ce signe, soit comme syllabique, soit comme déterminatif, on voit qu'il entre dans un mot, qui est sans doute le même que le nom du roi Qa, que je lis Qa pour en donner une lecture, car il se peut très bien que le signe doive se lire autrement, par exemple comme un idéogramme. Ce mot se retrouve dans les textes des Pyramides et M. Maspero l'a traduit par *lancer*, ce qui pourrait très bien s'appliquer au Dieu Horus[1], s'il s'agissait du Dieu Horus; mais il ne s'agit pas de lui, puisque dans deux autres cas il s'agit d'un roi Sekhem et d'un roi Kheper, comme le montre péremptoirement l'expression le *château* (ici le *tombeau*) *de l'épervier Kheper*. De même, le mot *nègre* s'écrit quelquefois, et ce serait si favorable à une opinion qui m'est chère, à savoir que les Égyptiens sont venus de l'intérieur de l'Afrique, que ce serait trop beau et peu vraisemblable : je la laisse donc de côté. Les textes des Pyramides contiennent aussi fréquemment un mot ayant pour déterminatif le signe qui m'occupe; M. Maspero a rendu ce mot par *séparer*, ce qui ne me paraît pas non plus expliquer ce signe dans. Il reste une autre explication qui n'a aucune chance d'être admise, c'est que le signe serait le même que, sans la partie médiane : le scribe n'aurait pas pu lire le signe hiéra-

[1] Cette idée m'a été suggérée par M. Lefébure dans une lettre, ainsi que pour le mot.

tique archaïque et l'aurait transcrit par , ce qui donnerait exactement le et ce qui expliquerait la place du signe soit avant, soit après le nom de l'épervier, selon l'emploi ou le rejet de la loi de majesté. Je suis donc obligé de laisser ce signe sans explication plausible, et j'espère que l'un de mes collègues sera plus heureux que moi.

Il reste encore à expliquer, non plus un signe, mais un groupe tout entier qui se trouve souvent à toutes les époques de l'histoire de l'Égypte, depuis l'époque antéhistorique d'Abydos jusqu'aux temps ptolémaïques ou romains. C'est le groupe . On en a donné déjà plusieurs explications qui, toutes, sont différentes les unes des autres; je ne citerai ici que celle de M. Erman qui traduit ce titre par *le premier sous le roi*, c'est-à-dire le premier personnage de l'Égypte après le roi, le plus grand des officiers civils, militaires et religieux[1]. M. Maspero, dans son étude sur la *Carrière administrative* de deux grands fonctionnaires égyptiens, traduit ce titre par le *premier de la chambre royale*, mais il explique ensuite que le sens attribué par M. Erman à cette expression peut se soutenir et qu'il ne donne son interprétation qu'à titre de conjecture[2]. M. Erman regarde comme le mot le plus important de cette expression le mot , *tep*, et range ces mots dans l'ordre suivant ; je me permettrai de les ranger dans un ordre un peu différent et de les lire comme il suit : ,

[1] Erman, *Ægypten und Ægyptisches Leben*, I, p. 124.

[2] Maspero, *op. cit.*, p. 266, dans les *Études égyptiennes*, 2e vol.

c'est-à-dire : *avec la tête royale*, ou *sous la tête royale*, et d'y reconnaître celui qui était chargé de porter *la tête du roi* dans les cérémonies publiques primitives. Je ne prétends pas que ce sens soit *a priori* plus juste que celui admis par mes devanciers, mais je demande à exposer les raisons qui me semblent militer en faveur de cette interprétation, après avoir averti qu'elle ne m'est pas uniquement personnelle, car M. Lefébure y est arrivé de son côté dans des études parallèles et m'a donné toute permission de faire connaître cette manière de voir[1]. Je me bornerai toutefois à signaler les arguments que je trouve probants, laissant à M. Lefébure le soin d'exposer tout au long, car ils sont nombreux, les textes et les représentations qui l'ont amené à cette interprétation, ainsi que ses arguments personnels, que je ne connais pas.

Quiconque a étudié tant soit peu les détails du culte égyptien aura observé que fort souvent dans les temples égyptiens le *double* du roi est précédé d'une longue hampe au sommet de laquelle se trouve le buste du roi. Hampe et buste sont tenus par des mains sortant du rectangle qui contient le nom d'épervier du roi ainsi désigné et derrière lequel se trouve la conjuration magique assurant au roi que le *fluide de vie* ne s'éteindra pas en lui. Au-dessus du buste se lit cette légende : , c'est-à-dire : le *ka* (double) royal vivant dans la caisse. Le

[1] Dans une lettre datée du 26 décembre 1905.

mot [hieroglyphs] est très connu : c'est celui qu'on emploie pour désigner les coffres, les sarcophages dans lesquels on dépose les corps des défunts; il est alors déterminé par le signe [hieroglyphs] qui est le tombeau même. Ce sarcophage était probablement fait en bois de l'arbre nommé [hieroglyphs]. Ici, ce dernier sens ne peut s'appliquer, mais celui de *coffre*, de *châsse* s'applique merveilleusement, châsse pour envelopper le crâne, et elle avait sans doute la forme d'un buste comme le montre la représentation. Où était placée cette châsse? Un autre texte nous l'apprend, car sur une représentation analogue également du temps du roi Thotmès II, on lit : [hieroglyphs], c'est-à-dire : le *double* royal vivant du maître des terres dans la châsse dans la *Daït*. Ce mot [hieroglyphs] a un double sens : il signifie ce qu'on nomme ordinairement très mal à propos l'*hémisphère inférieur*, ou l'enfer, puis il sert aussi à nommer une partie spéciale de la demeure royale dont le temple n'était qu'un exemplaire plus riche destiné aux rois s'étant acquittés de la vie terrestre après avoir rendu de très grands services à l'Égypte, comme je l'ai déjà démontré [1].

Si l'on veut remonter à l'origine de cette coutume, il faut la prendre matériellement et dire que primitivement c'était le crâne du roi que l'on conservait dans cette châsse, tout comme l'on conservait le crâne d'Osiris dans une châsse quelque peu différente, mais dont la forme et la destination avaient beaucoup

[1] E. Amélineau, *Histoire générale de la sépulture et des funérailles en Égypte*, I, p. 37 et suiv.

d'analogie avec l'emblème qui nous occupe. En effet, si l'on prend les textes qui semblent les plus anciens que l'Égypte nous ait conservés, on voit, par exemple dans le sarcophage de Hor-hotep, lequel date de la XI[e] dynastie mais qui nous a conservé des textes que l'on retrouve dans les Pyramides, qu'il y est fait mention d'un chapitre singulier : « Chapitre pour que ne lui soit point arrachée la tête de quelqu'un[1]. » On y lit à deux reprises différentes : « Je suis le Grand, fils du Feu, *celui à qui l'on rend sa tête après l'avoir coupée;* qu'on enlève sa tête à qui on l'a coupée (sans) qu'on m'enlève ma tête après l'avoir tranchée »

et

[2]. Ces paroles nous mettent évidem-

[1] Le texte imprimé porte , mais tout le chapitre ne parle que de la tête . D'où il me semble impossible que le texte eût , à moins d'une faute. — *Mémoires de la mission archéologique française du Caire*, I, fasc. II, *Trois années de fouilles*, par M. Maspero, p. 159.

[2] *Mémoires de la mission archéologique française du Caire*, I, fasc. II, p. 159, l. 367-368, 370-371.

ment en face d'une époque à laquelle on divisait les corps en morceaux, comme Set découpa le corps d'Osiris. Ce qu'il y a d'intéressant, c'est que cette coutume s'est probablement conservée jusqu'à l'époque où l'Égypte était habitée, car dans leurs fouilles de Neggadeh et de Ballas, MM. Petrie et Quibell l'ont trouvée encore existante et le crâne était mis à part sur une brique[1]; mais à l'époque des rois d'Abydos cette coutume avait disparu, car, dans tous les tombeaux où j'ai trouvé des squelettes, et il y en avait dans presque tous, ces squelettes étaient encore enfermés dans des cercueils en bois de cèdre, ou l'avaient été, puisque, le cercueil ayant disparu pour une cause ou pour une autre, on voyait encore les traces qu'il avait laissées sur les murs près desquels il se trouvait, traces fort apparentes qui m'ont maintes fois permis de mesurer la longueur, la largeur et la hauteur du cercueil. Je dois cependant dire que l'un des deux squelettes trouvés dans la tombe de Set et de Horus, ou des Khâ-Sekhemoui avait les os dispersés et que le crâne était absent.

Ce qu'il y a de plus intéressant encore c'est que dans le premier tiers du XIXe siècle la coutume existait toujours en Afrique, car, dans la relation de leur aventureux voyage dans la boucle du Niger, les frères Länder, gens très simples, mais très curieux et ayant eu de fort bons yeux, ce qui est important quand on veut voir, racontent au sujet d'un certain Adouly,

[1] Fl. Petrie, *Nægada and Ballas*, p. 19-25, 32.

roi de Badagny, que « craignant les suites de ses revers, Adouly, qui avait tendrement aimé son père et qui en chérissait la mémoire autant que sa propre vie, mû d'un sentiment filial qui n'est pas rare parmi les sauvages, déterra la tête du vieux roi et l'emporta avec lui dans sa fuite, afin qu'il ne pût lui être fait aucune insulte pendant son absence. Le corps du chef avait été envoyé à Bénin, comme ceux de ses ancêtres, pour orner avec les ossements le temple sacré de ce lieu, c'est un ancien usage, religieusement observé par les naturels de Lagos[1]. » Il n'y a donc pas moyen de douter que, depuis des temps immémoriaux jusqu'au XIX[e] siècle, la coutume de séparer la tête du reste du cadavre s'est maintenue en Afrique; nous ne pouvons donc guère nous étonner de la retrouver en Égypte sous une forme mitigée et de voir que la tête du roi d'Égypte était une sorte de palladium pour les temples, tout comme les ossements des rois du Lagos étaient conservés pour l'ornement des temples de Bénin : c'est la même idée qui a traversé les siècles.

Je dois encore ajouter ici une particularité qui fera mieux ressortir ce que j'avance. Il s'est rencontré dans les constructions faites par les rois de la XVIII[e] dynastie au cours de leurs conquêtes en Nubie, que certains rois de cette dynastie rebâtirent des temples primitivement construits par des Pha-

[1] Richard et John Länder, *Journal d'une expédition entreprise dans le but d'explorer le cours et l'embouchure du Niger*, II, p. 104-105, trad. française.

raons de la XII[e] : ce fut en particulier le cas pour Thotmès III qui reconstruisit à Semneh le temple bâti tout d'abord par Ousortesen III. Or, il se rencontre que le *double* du roi Thoutmès III est représenté dans ce temple [1], pendant que le roi lui-même est représenté casqué, armé du bâton et du casse-tête, « au milieu des *doubles* de tous les vivants comme Ra éternellement : [hieroglyphes] ; et sur la même paroi Est (partie extérieure), assis sous un édicule en forme de dais est le roi Ousortesen III lui-même, ayant en arrière son *double* et derrière le *double* le nom d'épervier renfermé dans un rectangle et porté sur la tête du roi qui tient à la main la hampe au sommet de laquelle est le buste d'un roi, c'est-à-dire la châsse dans laquelle est renfermé ou censé renfermé le crâne d'Ousortesen III. Ce buste est surmonté de l'inscription suivante : [hieroglyphes] : le *double* royal vivant dans la châsse dans la Daït [2].

Pour en finir avec l'histoire de ce *double*, c'est ainsi que Ramsès III est représenté à Medinet-Habou ayant la même inscription au-dessus du buste; qu'à l'époque ptolémaïque Philippe Arrhidée, Ptolémée XII Dionysos sont représentés de la sorte; de même aussi César, Auguste, Tibère, Caligula et Vespasien pour ne citer que ceux-là [3]. La légende qui accompagne la représentation de la châsse est

[1] Lepsius, *Denkmäler*, III, Abth. pl. 51.

[2] *Ibid.*, pl. 55.

[3] *Ibid.*, IV, pl. 3, 51, 52, 53, 54, 69, 70, 74, 76 et 81.

toujours la même, elle ne présente pour les derniers empereurs romains que des changements peu importants. La fonction de , que nous retrouvons en Égypte sous les Romains, avant l'invasion du Christianisme, existait dès les plus anciens temps, dès le temps des tombes d'Abydos, car le roi Sekhem-ab, dont le nom a été retrouvé dans le tombeau de Perabsen, avait un , et il y en avait probablement aussi un autre sous le règne des Sekhemoui ou de Khâ-Sekhemoui [1].

Est-ce à dire que je préconise la croyance d'après laquelle les crânes des rois que j'ai cités auraient été conservés dans une châsse placée dans les temples égyptiens? Nullement, et il serait trop facile de me convaincre de folie. On a retrouvé la momie de Ramsès III et elle n'était point acéphale; de même les empereurs romains n'ont pas légué, que je sache, leurs crânes pour être enchâssés dans les temples égyptiens. Mais la coutume primitive s'était modifiée à travers les siècles; de matérielle elle était devenue symbolique, et l'on portait toujours dans les processions religieuses les *doubles* des rois, comme on avait porté jadis les crânes des ancêtres. Il existe une bonne preuve de ces *porte-crânes* dans la stèle C. 15 du Louvre où non seulement l'on voit porté sur une barque le chef d'Osiris, mais encore trois autres *têtes* au sommet des hampes, au milieu des autres enseignes portées dans la cérémonie,

[1] Fl. Petrie, *The royal tombs of the first dynasty*, II, pl. XXI, n° 165, et pl. XXIII, n° 169.

et l'une de ces dernières têtes a exactement la forme d'un buste, c'est-à-dire d'une châsse à forme de buste[1].

Cette charge eut de nombreux titulaires, car sous la Vᵉ et la VIᵉ dynastie on trouve au moins 26 de ces titulaires rien que dans l'ouvrage de Mariette sur les *Mastabas* et dans les *Denkmäler* de Lepsius, sans compter ceux que nous ignorons. Elle existait dès les temps antéhistoriques et c'est en ces temps-là surtout qu'on doit prendre l'expression [illegible] au pied de la lettre; elle se modifia sans doute, peut-être dès l'Ancien Empire, probablement sous le Moyen Empire, certainement sous le Nouvel Empire, mais elle dura tout l'empire égyptien.

Je crois avoir expliqué maintenant tout ce qui faisait le sujet de ce mémoire et avoir montré que le nom d'un roi d'Abydos se retrouvait sous l'Ancien Empire, avec deux autres noms de Pharaons ignorés jusqu'à présent, mais indiscutables, et dont l'un, Kheper, avait un fonctionnaire remplissant la charge si curieuse de *porte-chef* dans les cérémonies publiques après sa mort.

Châteaudun, 21 mars 1906.

[1] GAYET, *Stèles de la XIIᵉ dynastie*, 2ᵉ fasc. pl. LIV.

UNE LETTRE INÉDITE

DU VOYAGEUR J.-B. TAVERNIER

(1664),

PUBLIÉE ET COMMENTÉE

PAR LE D[R] E.-T. HAMY,

MEMBRE DE L'INSTITUT.

Les lettres autographes du grand voyageur en Orient, Jean-Baptiste Tavernier, sont extrêmement rares, quoiqu'il ait prolongé sa longue existence jusqu'à l'âge de quatre-vingt-quatre ans, et son historien, M. Charles Joret, n'en a pu donner aucune dans le gros volume qu'il lui a consacré en 1886 [1]. Plus heureux que ce savant confrère, M. le vicomte de Grouchy a découvert et copié dans la célèbre collection de feu M. Brenot, aujourd'hui dispersée, la lettre fort intéressante qu'on va lire et qui fut écrite par Tavernier, pendant son séjour à Smyrne en 1664, au premier président Lamoignon, son protecteur.

[1] Ch. JORET, *Jean-Baptiste Tavernier, écuyer, baron d'Aubonne, chambellan du Grand Électeur*, Paris, Plon, 1886, 1 vol. in-8° de x-413 p. — On trouve seulement dans ce volume, en tête des pièces justificatives, deux lettres originales écrites aux Saumaise par Melchior Tavernier, le frère aîné de Jean-Baptiste.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Tavernier était alors engagé dans son sixième voyage en Orient. Il y avait trente-six ans déjà qu'il parcourait le monde, et il avait successivement visité la Turquie et la Perse, l'empire Mogol et le royaume de Golconde, Java, le Cap, etc. Il avait pris femme en 1662 et, dès l'année suivante, il se mettait encore une fois en route, à l'âge de cinquante-huit ans, pour la longue exploration de cinq années qui devait ouvrir au commerce national la route de la Perse et de l'Inde[1].

Parti de Paris, le 27 novembre 1663, avec son neveu Pierre, enfant de treize ans, un chirurgien, huit serviteurs de diverses professions, orfèvre, horloger, etc., et une magnifique cargaison, il s'embarquait à Marseille le 10 janvier 1664, et, après un certain nombre d'incidents de toute nature, il entrait le 24 avril suivant dans le port de Smyrne.

Tavernier resta à Smyrne soixante-dix jours[2]; que fit-il pendant ce long espace de temps, se demande M. Joret? Tavernier ne nous le dit point; le seul renseignement qu'il donne, c'est qu'il alla loger chez un Français, dont l'hôtel se trouvait au haut de la rue des Francs « ainsi nommée, parce que tous les Francs, c'est-à-dire les Européens y demeuroient ». Il parle aussi d'un « furieux tremblement de terre qui se fit si bien sentir » que son jeune neveu « tomba de son

[1] *Les six voyages de M. Jean-Baptiste Tavernier, Ecuyer, baron d'Aubonne, en Turquie, en Perse et aux Indes*, etc. Nouv. édit., Rouen, 1713, in-12, T. I., p. 348 et suiv. — Cf. Ch. Joret, *op. cit.*, p. 164, 209.

[2] Id., *ibid.*, p. 169.

lit » et qu'il s'en fallut peu qu'il en fît autant lui-même »[1]. Encore cet événement est-il postérieur à la date de la lettre à Lamoignon que l'on va lire et qui n'y fait aucune allusion!

Le voyageur a rassemblé, par contre, toutes les nouvelles vraies ou fausses qu'apportaient à Smyrne les navires et les caravanes, depuis les crimes attribués à Si-Daracha, le prince Mogol qu'il nomme *Cidarius*, jusqu'aux désertions qui affaiblissent l'armée turque de Belgrade[2]; depuis le rassemblement de la flotte des Vénitiens à Milo[3] jusqu'à la campagne entreprise par le Shah de Perse contre les Uzbegs, ses turbulents voisins[4]. Le reste est une suite de *turqueries* qui courent depuis longtemps dans les écrits relatifs à l'Orient[5], mais qui n'en semblent pas moins intéressants pour cela à Lamoignon et à son entourage.

Un mois plus tard, le lundi 9 juin, Tavernier quittera Smyrne avec une caravane de six cents chameaux et d'autant de gens à cheval, s'enfonçant dans l'intérieur pour gagner Érivan, Tauris, Ispahan et Delhi.

[1] *Les six voyages*, etc., éd. cit., p. 363.

[2] Cf. *Gaz.*, 1664, p. 723-724.

[3] On peut suivre toute cette campagne des Vénitiens dans les numéros extraordinaires de la *Gazette*, contenant les *lettres d'un Gentilhomme de la République* (n° 88, etc.).

[4] Cf. *Lettre de Lalain à De Lionne* du 18 mars 1665, ap. *Estat de la Perse en 1660*, par le P. RAPHAËL du Mans, éd. Ch. Schefer, Paris, 1890, in-8°, p. 307.

[5] Cf. *De la République des Turcs et, là où l'occasion s'offrira, de meurs et loy de tous Muhamédistes*. Poitiers, E. de Marnef, 1560, in-4°, p. 2, 17, etc., de la tierce partie.

Voici sa lettre à Lamoignon :

Monseigneur,

Je croy que vous agréerez que je vous rende compte de ce que jé déjà fait de mon voyage et qu'aurez la bonté de me donner un quart d'heure de vostre loisir pour voir ce que je vous en èscris. Le jeudi, sur le soir, 24[e] avril, nous somme arivés en sette ville, ayant demeuré en mère depuis Livourne jusque hissy, sans toucher aucune terre. Ma femme [1] aura l'honneur de vous présenter la relation des routes que nous avons faites jour par jour. Je vous diré, Monseigneur, pour nouvelles, on connoist icy à la mine des Turcs que leurs affaires vont mal avec l'Empereur, car ils ne sont pas si insolents que de coûtume : tous les jours, le grand vizir envoie courier sur courier, au grand Seigneur qui est à Adrinople, pour avoir des troupes et voudroit qu'il vînt lui mesme à Belgrade afin de tenir en bride les soldatz qui tous les jours se débandent [2]. On doute fort s'il se pourra résoudre à ce voyage, car il n'a point d'argent et dans Constantinople et plusieurs autre ville de son empire, on euse de grande tirannie envers le peuple, aussi bien envers les Turcs que les crestiens,

[1] Madeleine Goisse, fille de Jean Goisse, joaillier, et d'Elisabeth Pitton « Jean Goisse, dit M. Ch. Joret, était parent par la femme du frère de Jean-Baptiste Tavernier, Melchior, lequel avait épousé une demoiselle Pitton; il devait donc évidemment être connu du célèbre voyageur; d'ailleurs celui-ci qui, dans ses courses en Orient, s'était, d'une manière toute spéciale, occupé du commerce des pierres précieuses... devait avoir eu des relations avec plus d'un joaillier... » (*op. cit.*, p. 161-162).

[2] « Sa Hautesse, écrit à la *Gazette* le *Gentilhomme de la République*, (n° 88, p. 724) a esté long temps en disposition de se rendre à Bellegrade, pour inspirer par sa présence plus de vigueur et de courage à ses Troupes : et mesme on y avoit déjà préparé le serrail, tant pour Elle que pour ses Femmes. Mais depuis Elle a changé de résolution, à cause de différentes Factions tant à Constantinople qu'ailleurs auxquelles sa cruauté a donné lieu. »

mès pour tout cela, ils n'ont trouvé gaire. Néantmoins, s'il faut qu'il mène une armée à Belgrade; il faut qu'il trouve 9 à 10 millions devant que de sortir d'Adrinople, car c'est la coûtume que quand le Seigneur sort d'une ville où il y a un siège Impérial pour aller den une où il ny en a point, il doit payer, devant que de partir, à chaque cavalier cinquante mil aspres qui font cinquante piastres et à chaque fantassin, trois mil, qui font trente piastres. Et pour son honneur, il ne peut aller trouver son grand vizir qu'il n'ayt pour le moins 70 à 80 mil hommes. C'est pourquoy que depuis quelque tems, les grans seigneurs, quand ils sortent de Constantinople, ne vont qu'à Adrinople, à Burse, Monasir[1] ou Smyrne où il y a serrail qui est la marque du siège Impérial. Tous les gens de gaire[2] avois ordre sous paine de la vie de se trouver, pour le 15 d'avril au rendez vous, més la plus grande partie s'en sont fuys aus montagnes, et ne veule point s'y trouver ce qui a tellement irrité le grand Seigneur qu'il a anvoié plusieurs commissaires d'un costé et d'autre. Et autant qu'ils en peuvent atraper, il les font mourir, c'est ce qui fait qu'à présant on voit peu de canaille den les villes.

Il n'y a que une heure qu'[est arrivé] un vaissean venant de Sisille[3] [qui] a touché dan l'île de Milo, où il a veu l'armée vénisienne, composée de six galéasses et vingt cinq galeres dans le port, où elle attend son général avec un renfort. Tous leurs soldats sont françois, savoyards et allements. Mais eux et leurs chiourmes sont fort mal nourris, le biscuit est si noir qu'il parroît de la terre, cela fait que ces pauvres gens semble des desterrés[4].

Nous avons nouvelles touttes récente de Perse que les Usbecqs[5] ayant depuis longtems fort incommodé le Roy de

[1] Andrinople, Brousse, Monastir.

[2] Guerre.

[3] Sicile.

[4] Voir les correspondances déjà citées, envoyées de Venise à la *Gazette*.

[5] Uzbeg ou Euzbeg, peuple turc, qui constitue encore aujourd'hui

Perse en luy enlevant souvent son peuple, il s'est résolu d'y aller en personne, mès ce qui a beaucoup contribué à lui faire entreprendre ce voyage c'est que les Molla de la cour, qui y sont les astrologues, avoient prédit qu'il arriveroit bientôt une grande mortalité en Hispaham. Mès par la grâce de Dieu, le tems est passé, sen que l'on s'en aye aperçu. Des Indes, la caravane qui est venue depuis peu, nous aprins que le grand mogol, qui est Cidarius[2], tient tousiours son père en prison, et pour vivre en repos, ne c'est pas contenté de faire couper la teste à tous ces frères, il a aussi fait mourir sa sœur qui estoit le Dieu du père, car s'estoit sa fille et sa femme, à ce lon dit : il est vray que du tems qu'il régoit elle commandoit tout.

Monseigneur,

Vostre très humble et très obéissant serviteur

J. Tavernier.

De Smyrne, ce 10 may 1664.

Monseigneur, depuis ma lettre escritte, il est venu une mauvaise nouvelle pour les pauvres chrestiens du pays, tant grecs que arméniens, qu'un bacha doit venir pour enlever

le fond de la population pastorale de la Boukharie, du Ferghanah et du Turkestan afghan.

«Je ne manquerai pas de vous informer, écrit De Lalain à De Lionne, de ce que j'aurai appris qui se sera passé entre les Persiens et les Uzsbegs; mais l'opinion commune n'est pas qu'il se doive répandre beaucoup de sang dans cette guerre, la coutume de ces derniers n'étant que de faire des courses, quand ils le peuvent avec avantage et non pas de se mettre en campagne quand ils çavent qu'on les cherche ou qu'on les attend.» (*Estat de la Perse*, etc., éd. cit., p. 307.)

[2] Si-Daracha, fils aîné de Chah Gehan-Guir. C'étaient de faux bruits dont se faisait ainsi l'écho notre voyageur. Voir le chap. XII du tome II de ses *Voyages des Indes* (*Suite des Voyages de M. Jean-Baptiste Tavernier*, etc., t. III, p. 279 et suiv., Rouen, 1712, in-8°).

les enfans de tribut. Il y a bien 55 ans que cela ne s'étoit fait, en ces quartiers, ce qui fait croire à plusieurs qu'il manque de gens pour commander un jour, car ces enfans sont mis dans des serrailz où on les fait aprendre à lire et à écrire et ce qui est de la loy. Puis, selon leur génie, soit pour la guerre, soit pour la police, on leur fait apprendre et c'est d'eux que d'ordinaire on en fait des cappitaine ou autres commandans[1].

On lit au dos de la lettre :

Monsieur le premier Président à Paris.

J'ai déjà dit que c'est de Lamoignon qu'il est ici question. Chrétien-François de Lamoignon protégeait Tavernier et c'est son intervention qui décida quelque temps après le retour du voyageur, en 1669 ou 1670, Samuel Chappuzeau à lui prêter sa plume pour rédiger ses *Six Voyages*. « Quelque répugnance que j'eusse pour bien des raisons, disait ce dernier dans un pamphlet fort rare que M. Joret mentionne, à faire ce qu'il vouloit, de quoy plusieurs de mes amis ont été témoins, il trouva enfin moyen de m'y engager par une force supérieure. Il employa pour cela le crédit de Monsieur le Premier Président de Lamoignon qui ayant parlé au Roy de cette affaire, à ce qu'il me fit entendre, me dit que sa Majesté désiroit de voir les *Voyages* de Tavernier et que celuy-ci ne pouvant donner d'autre homme que moy, dont il pût s'accommoder pour ce travail, il ne falloit pas le reculer davantage.

[1] Voir la *Tierce partie des Orientales histoires* de Guillaume Postel, cosmopolite.

« M. de Lamoignon et M. de Baville, son fils, ajoute Chappuzeau, non sans quelque animosité « aimoient à l'entendre hâbler de ses voiages, et le premier étant d'ailleurs curieux de médailles, il en avoit reçu un bon nombre de Tavernier, comme celuy-cy me l'a souvent dit, ce qui l'obligeoit par reconnaissance à prendre ses intérêts. »

M. Joret ne pouvait pas savoir, quand il reproduisait ce texte, que notre voyageur avait entretenu une correspondance, dont le fonds fait passer la forme, avec le futur Académicien auquel il racontait plus tard, pour son plus grand plaisir, ses souvenirs de voyages à travers le monde oriental[1].

[1] Cf. Ch. Joret, *op. cit.*, p. 225-229.

NOTES

SUR

QUELQUES MONUMENTS ÉPIGRAPHIQUES

ARAMÉENS,

PAR

M. J.-B. CHABOT.

I

SUR UNE MOSAÏQUE AVEC INSCRIPTION SYRIAQUE TROUVÉE À ÉDESSE[1].

Le Fr. Raphaël de Ninive, missionnaire de l'ordre des Capucins, en résidence à Orfa, l'ancienne Édesse, a eu l'ingénieuse idée de publier un album de photographies prises par lui, et représentant les vues de différents points de la Mésopotamie (Édesse, Nisibe, Dara, Harran, etc.)[2]. Parmi ces photographies il en est une qui reproduit une mosaïque portant une inscription syriaque. Dans l'album, elle est accompagnée de cette légende : « Tombeau d'Eftoha, fils d'Azmo, roi d'Édesse. » Cette interprétation, qui a

[1] Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, séance du 30 mars 1906.

[2] *Album de la Mission de Mésopotamie et d'Arménie, confiée aux FF. MM. Capucins de la province de Lyon.* (Procure des Missions, 14, rue des Tourelles, Lyon.)

sans doute été donnée au Fr. Raphaël par un Syrien peu versé dans la paléographie, doit être modifiée comme je le dirai plus loin.

N'ayant aucun renseignement sur cette mosaïque, j'écrivis au Fr. Raphaël, qui se trouve actuellement à Lyon. En réponse à mes questions, il m'a adressé la note suivante :

« Cette mosaïque a été découverte en 1901, à l'occasion de la construction d'un khan, en dehors des murs de la ville, tout près de la porte de Samosate (*Bab Samsâṭ*)[1]. Elle occupe tout le pavement d'une grotte souterraine, à 4 mètres environ au-dessous du sol. Cette grotte a environ 4 mètres de longueur sur 3 mètres de largeur. Autour de la grotte, il y a de grosses pierres taillées, de la longueur d'un homme. La mosaïque est en couleur. Le bruit court qu'avec la mosaïque on aurait découvert divers objets précieux, mais personne n'a de renseignements précis à ce sujet. Après la découverte, le gouvernement essaya de faire enlever la mosaïque pour la transporter à Constantinople; mais l'opération n'a pas réussi, et la mosaïque a été en grande partie endommagée. Le gouvernement fit alors murer la grotte. Cette grotte se trouve aujourd'hui à peu près au milieu de la cour du khan. »

La mosaïque est partagée en trois zones; celle du

[1] Cette porte est au N.-O. de la ville. Pour la topographie d'Édesse, voir SACHAU, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, p. 192 et suiv. (Leipzig, 1883.)

fond et celle du milieu sont divisées en deux cases, et dans chacune de ces cases est représenté le buste d'un personnage; la première zone, la plus rapprochée de l'entrée, est partagée en trois cases : à droite et à gauche sont des bustes analogues à ceux des cases supérieures, au milieu se trouve l'inscription syriaque. Elle se compose de huit lignes verticales, et est ainsi libellée :

ܐܢܐ	*Ego*
ܐܦܬܘܚܐ	*Aftōḥā*,
ܒܪ ܓܪܡܘ	*filius Garmu*,
ܥܒܕܬ ܠܠ ܒܝܬ	*feci domum*
ܥܠܡܐ ܗܢܐ	*aeternitatis hanc*,
ܠܝ ܘܠܒܢܝ	*mihi et filiis meis*
ܘܠܝܪܬ ܠܝܘܡܬ	*et heredibus meis, in dies*
ܥܠܡܐ	*aeternitatis.*

Les deux premières lignes se lisent sans difficulté. Le nom propre ܐܦܬܘܚܐ se rencontre d'une manière certaine pour la première fois dans l'épigraphie araméenne. On n'en connaît pas d'exemple dans la littérature syriaque. Il semble qu'on doive le rattacher à la racine פתח, « ouvrir », qui a fourni en nabatéen le nom propre אפתח (*C. I. S.*, II, 206, 207), ar. أفتح. Toutefois, d'autres hypothèses sur l'étymologie de ce nom sont encore possibles.

Je lis le nom du père ܓܪܡܘ, et non pas ܥܘܡܘ comme il a été lu. Les lettres ܓ et ܥ se confondent assez facilement dans l'écriture cursive; mais un examen attentif de la mosaïque ne permet pas ici cette confusion; la position de la première lettre du nom est très différente de celle du ܥ dans les mots ܥܒܕܬ et ܥܠܡܐ. De plus, la racine עום n'existe pas en araméen; tandis que גרמו est très fréquent dans l'onomastique araméenne (*C. I. S.*, II, 694, 790, etc.); gr. Γάρμος (Waddington, 2513); c'est l'abrégé (élément verbal) d'un nom théophore. A Édesse même, nous le trouvons dans le nom bien connu שמשגרם (Σαμψιγέραμος)[1].

בית עלמא « demeure d'éternité » est le terme technique des inscriptions palmyréniennes pour désigner un tombeau. On ne peut conclure de cette formule que le tombeau est d'origine païenne, car elle est employée à Édesse même, dans une inscription chrétienne datée du mois d'octobre 493 de notre ère[2].

La lecture de la 7[e] ligne, la seule qui présente quelque difficulté à cause de la ligature des lettres, est absolument certaine. On doit couper ainsi : ܘܠܝܪ̈ܬܝ, « et pour mes héritiers », ܠܝܘܡ̈ܬ ܥܠܡܐ « pour les jours d'éternité » c'est-à-dire « à perpétuité ». ܝܪ̈ܬܝ, est un pluriel régulier avec le suffixe de la

[1] Sachau, *Edessenische Inschriften*, n° 3. *Z. D. M. G.*, XXXVI, p. 158.

[2] Sachau, n° 4, *op. cit.*, p. 159.

1re pers. du sing., ܦ̈ܘܡܬ est une forme féminine d'apparence, de l'état construit du pluriel du mot ܦܘܡ, forme qui s'emploie concurremment avec la forme masculine ܦ̈ܘܡܝ.

En dehors de cette dédicace, chaque buste est accompagné d'une courte inscription donnant le nom du personnage. Le premier en haut, à droite, est celui du propriétaire du tombeau : « *Aftōḥā, fils de Garmou.* » Le buste qui est au-dessous représente « *Garmou* », sans doute le père du précédent. Au-dessous de Garmou est un buste de femme dont le nom semble écrit, à première vue, ܬܠܠܗܐ; mais un examen minutieux de la photographie montre les traces d'une ou deux lettres qui précédaient le ܬ, de sorte que le nom est incomplet au commencement. Il y a beaucoup de vraisemblance que ce nom soit ܐܡܬܠܠܗܐ *Amatallah* « servante d'Allah ». On a trouvé à Édesse[1] un nom de femme ܐܡܫܡܫ, qui est transcrit en grec Ἀμασσάμης, évidemment pour Ἀμάθσαμης; c'est cette forme qui nous fournit l'étymologie du nom syriaque, modifié par l'assimilation du ܬ avec la lettre suivante; ܐܡܫܡܫ est pour ܐܡܬܫܡܫ « servante de Šameš ».

Le premier buste de gauche, en haut, représente une femme nommée ܫܘܡܘ *Soumou*, nom d'une étymologie douteuse, dont je ne connais pas d'autre exemple.

[1] Sachau, n° 1, *op. cit.*, p. 146.

Au-dessous, est un homme jeune nommé ܐܣܘ *'Asou.* Ce nom peut être rattaché à la racine אסא qui signifie « soigner, guérir ». Il est à rapprocher du nabatéen אשו (*C.I.S.*, II, 499, 1124, 1429). L'échange des lettres ס et ש n'a rien de surprenant; nous en avons des exemples en palmyrénien où la même personne est appelée נסא et נשא, et en nabatéen où le même nom est écrit שרפיו et סרפיו (*C.I.S.*, II, 1663, 2079).

Enfin, la femme dont le buste occupe le bas de la mosaïque, à gauche, portait le nom très répandu de ܫܠܡܬ *Salmat.*

A propos de l'écriture de l'inscription, on doit noter les particularités suivantes : la disposition verticale des lignes, disposition connue par d'autres exemples épigraphiques (le baptistère de Deḥḥès [Vogüé, *Syr. centr.; Inscript.*, pl. 38], les restes de l'inscription syriaque de Siloé, signalée par M. Clermont-Ganneau)[1]; l'absence totale de points diacritiques pour les lettres ܕ et ܪ; la forme particulière du ܘ qui se rapproche de la forme palmyrénienne; l'absence de règle fixe dans la liaison ou la séparation des lettres. Ce dernier caractère tient peut-être à l'inhabileté de l'ouvrier, de même que la répétition du ܠ devant ܒܢܬ, à la 4ᵉ ligne, à moins que le second trait ne soit un défaut de la mosaïque.

[1] Tout récemment M. Littmann en a fait connaître d'autres exemples : *Part IV of the publications of an american archæological expedition to Syria in 1899-1900. Semitic Inscriptions* (Princeton, 1904). Inscr. syr. nᵒˢ 4, 5, 6, 7, 14, 15.

L'orthographe des noms, dont trois sur six sont terminés par le *waw*, à la manière nabatéenne, mérite aussi d'être prise en considération. Nous savons d'ailleurs par les inscriptions de M. Sachau (*op. supra cit.*) que cette forme était fréquente à Édesse : ܡܥܢܘ, (Μάννου, gén.), ܫܪܝܕܘ (Σαρέδου, gén.), ܚܢܘ, etc. Il semble donc bien que nous ayons là un caractère qui n'était pas particulier à l'onomastique nabatéenne, mais à tout un groupe araméen[1]. On peut en tirer un argument de plus pour contester l'opinion de M. Nöldeke qui considère les Nabatéens comme des Arabes se servant de l'écriture araméenne comme d'une écriture en quelque sorte épigraphique et monumentale.

L'âge de la mosaïque ne peut être fixé que très approximativement. Les caractères épigraphiques ne permettent pas d'en déterminer la date avec précision. On peut dire seulement avec probabilité qu'elle appartient à la seconde moitié du troisième siècle de notre ère[2].

J'avais espéré un instant pouvoir préciser davantage en comparant une autre inscription d'Édesse

[1] On rencontre aussi cette terminaison assez fréquemment en palmyrénien : מקימו, מלכו, כלבו, etc.

[2] Quand je communiquai cette note à l'Académie des Inscriptions, M. Clermont-Ganneau fit observer que la plupart des mosaïques trouvées dans la région de l'Euphrate doivent être attribuées au IIIe siècle, et même au commencement du siècle; l'une d'elles porte sa date. Les lettres ΘΑΦ qu'on avait prises pour un nom propre doivent en réalité se lire ΘΑΦ = 539 (des Séleucides), 228 de notre ère.

où se trouve le nom d'Aftōḥā. Cette inscription, en partie mutilée, est gravée sur une des deux colonnes antiques qui se dressent encore aujourd'hui dans les ruines de la citadelle. Elle a été copiée et traduite par M. Sachau (*op. cit.*, n° 2). J'en ai pris moi-même une photographie en 1897; cette photographie permet de rectifier légèrement la lecture du premier éditeur. Je lis ainsi le texte :

ܐܢܐ ܐܦܬܘܚܐ	*Ego Aftōḥā,*
ܦܘ[...]ܒܪ	*N. . . . . , filius*
ܒܪ [ܫ](ܡܫ)[ܥ]ܒܕܬ	*Bar Šemeš, feci*
ܐܣܛܘܢܐ ܗܢܐ	*columnam hanc*
ܘܐܢܕܪܝܐ ܕܠܥܠܡܢܗ	*et statuam quae super eam (est)*
ܠܫܠܡܬ ܡܠܟܬܐ ܒܪܬ	*τῇ Šalmat reginae, filiae*
ܡܥܢܘ ܦܪ.ܢܣܐ	*Ma'nu p. . . . .*
ܐܬܠ[...]ܐ	. . . .
ܡܪܬܝ [...]	. . . . .

Les différences entre ma lecture et celle de M. Sachau portent sur les points suivants : à la 1re ligne, je lis distinctement le nom propre ܐܦܬܘܚܐ, lecture garantie par l'inscription de la mosaïque; — la 2e lettre de la 2e ligne est un ܘ et non un ܗ; c'est le commencement d'un nom honorifique ou d'un nom de fonction; — à la 3e ligne, je distingue les restes d'un ܫ mutilé, ce qui permet de rétablir un nom bien connu ܒܪܫܡܫ (Sachau, n° 6); c'est le nom du père de cet Aftōḥā, qui est

par conséquent différent de celui de la mosaïque; — enfin la première lettre de la 5[e] ligne est aussi un ܘ et non un ܗ. Pour le reste de l'inscription, dans la partie mutilée, on ne peut rien conjecturer de certain.

M. Sachau a établi que cette colonne avait dû être édifiée entre les années 206, date de la construction du palais d'Abgar VIII à l'emplacement de la citadelle actuelle, et 216, date de la fin du règne de Maʿnou IX, dernier roi d'Édesse. Notre mosaïque paraît un peu plus jeune d'après la forme des caractères, notamment du ܐ et du ܗ.

Le costume des personnages représentés dans la mosaïque, et spécialement la coiffure, méritent de fixer l'attention. Les femmes ont la tête couverte d'un voile, comme beaucoup de bustes palmyréniens; les hommes sont coiffés d'une sorte de bonnet pointu dont le sommet est rabattu tantôt à droite tantôt à gauche. Renan a jadis parlé de cette coiffure dans un article du *Journal asiatique*, où il publia, en 1883, « Deux monuments épigraphiques d'Édesse »[1] : une sculpture dont M. S. Reinach lui avait communiqué la photographie, et le dessin d'une mosaïque, avec inscription, rapporté par M. Clermont-Ganneau. Il en conclut que la disposition de coiffure appelée *κρώβυλος* (ou *κόρυμβος*) par les Grecs était une mode à Édesse. « Ce sont bien, dit-il, les cheveux qui, rebroussés de gauche à

[1] *Journ. as.*, VIII sér., t. I, p. 246 (févr.-mars 1883).

droite, forment le crobyle qui, dans la photographie de M. Reinach, peut être pris pour un bonnet. » Notre mosaïque montre, au contraire, de la façon la plus évidente que, quelle que soit la disposition des cheveux, ceux-ci étaient néanmoins recouverts d'un bonnet.

La mosaïque est trop grossière pour qu'on puisse insister sur les autres détails du vêtement; il devait ressembler, à peu de chose près, au vêtement des palmyréniens, tel qu'il nous est connu par les bustes funéraires.

II

SUR UNE INSCRIPTION SYRIAQUE DU SINAÏ.

M. Levy de Breslau a publié en 1860 une petite inscription de cinq lignes, qu'il qualifie de *altindisch* (*Z.D.M.G.*, t. XIV). La copie reproduite dans sa planche (tab. 4, n° LVI) est empruntée à un ouvrage assez rare, publié à Saint-Pétersbourg en 1857 par l'archimandrite russe Porphyrios Uspenskij[1].

[1] Cet ouvrage porte pour titre *Востокъ христіанскій, Египетъ и Синай*, c'est-à dire : *L'Orient chrétien, l'Égypte et le Sinaï.* — Il ne sera pas inutile, à ce propos, de donner ici des indications bibliographiques exactes sur les différents ouvrages de l'archimandrite Porphyrios relatifs au Sinaï. Cet auteur fit, en 1850, un premier voyage dont il publia la relation à S[t] Pétersbourg en 1856 sous ce titre : *Первое путешествіе въ синайскій монастырь въ 1845 году*, in-8°, p. 351. Cet ouvrage ne contient aucune inscription. — Un second volume donne le récit d'un autre voyage accompli en 1850; il parut à S[t] Pétersbourg, aussi en 1856, et a pour titre : *Второе*



Depuis longtemps j'avais reconnu que le texte n'était autre chose qu'une inscription syriaque déjà publiée, antérieurement au travail de Levy, par Lottin de Laval dans son *Voyage dans la Péninsule arabique*, pl. 77. Mais la copie de Lottin elle-même était insuffisante pour tenter une interprétation. Je fus amené à rechercher, pour la préparation du *Corpus Insc. Semit.*, les moulages exécutés par Lottin; ceux qui ont été donnés par lui au Louvre n'ont pu malheureusement être retrouvés, à l'exception de six

путешествіе архимандрита Порфирія Успенскаго въ синайскій монастырь въ 1850 году, in-8°, p. 397. Cet ouvrage contient le facsimilé de 18 inscriptions sinaïtiques. Ce sont celles qui portent dans le *Corpus Inscr. Semit.*, les nos 1044, 1099, 1108, 1109, 1104, 1105, 1137, 1138, 1383, 3196, 3200, 3184, 3188, 2928, 2927, 3225, 3226, 3227. Ces inscriptions, sauf les cinq dernières, n'ont pas été copiées par l'auteur; il reproduit les facsimilés de Burckhardt et surtout de Grey. — En 1857, Porphyrios publia, toujours à St Pétersbourg, un nouveau volume intitulé : *Письмена Кинея Манавы на синайскихъ утесахъ*, in-8°, p. 147. Dans ce volume on trouve les fac-similés des inscriptions qui portent dans le *Corpus* les nos 1044, 2246, 1222, 607, 2981, 1084, 504, 506, 507, 1205, 2928, 2927. Ces deux dernières seules ont été copiées par l'auteur; les autres copies sont, comme dans l'ouvrage précédent, empruntées à Burckhardt et à Grey. — Enfin, en même temps que cet essai de déchiffrement, Porphyrios faisait paraître l'ouvrage dont nous avons parlé et qui consiste en un album de 80 planches (in-4°, oblong); il renferme : 1° Une série de vues (dont plusieurs sont empruntées à des ouvrages antérieurs, et notamment à celui de Laborde); 2° La copie de 89 inscriptions. Ce sont ces inscriptions dont Levy avait les épreuves entre les mains, et que M. Euting (*Sinait. Inschr.*, p. VIII) n'a pu trouver.

Grâce à l'obligeance de M. Golénischeff, la bibliothèque de l'Institut de France possède depuis peu un exemplaire de ces quatre ouvrages.

ou sept[1]. J'en ai rencontré deux autres dans le cabinet de M. le secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions, et l'un de ceux-ci est précisément celui de notre inscription syriaque. A l'aide de ce moulage, j'ai pu lire le texte qui est ainsi conçu :

ܐܠܗܐ +	+ *Ô Dieu,*
ܚܘܣ ܥܠ ܥܒܕܝܟ	*aie pitié de tes serviteurs*
ܣܗܠܘܢ ܘܣܥܕ	*Sahlon et Sa'd*
ܘܒܪܥܒܕܗܪܘܢ	*et........*
+ ܕܡܢ ܒܠܕ ܚܛܝܐ	*de Béled, pécheurs* +

L'inscription est donc l'œuvre de trois pèlerins syriens qui visitaient les lieux saints du Sinaï. Ils étaient originaires d'un lieu nommé *Béled,* ou Balad, peut-être de la ville de ce nom située sur le Tigre, au nord de Mossoul.

Les deux premiers noms ne sont pas inconnus dans l'onomastique syriaque. Nous trouvons un certain ܣܥܕ ܒܪ ܣܗܠܘܢ, au x[e] siècle (Wright, *Cat. of syr. ms.*, p. 282); ܣܥܕ (arabe سُعْد) est un nom très fréquent.

La lecture du troisième est un peu douteuse. Entre la 4[e] et la 5[e] lettre, on a intercalé un petit ܗ très distinct. Je croirais volontiers qu'il est destiné à corriger la lettre suivante qui a l'aspect un

[1] Ils sont reproduits dans le *Corpus Inscr. Sem.*, II, tome I, pl. CVI.

peu confus d'un ܒ. Le nom serait alors à lire ܒܪܡܗܪܘܢ, quelque chose comme *Barmahrôn*.

Le dernier mot ܫܠܬ̈ܐ doit évidemment être lu au pluriel.

La date de l'inscription ne peut être fixée d'après l'écriture. Elle n'est pas d'une haute antiquité.

III

DIX INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES.

M. Émile Bertone m'a communiqué une série de photographies prises par lui à Copenhague, à la fin de l'année 1901, et représentant des monuments palmyréniens qui se trouvent dans la collection de M. Jacobsen, à Ny-Carlsberg. Quelques-uns des monuments photographiés par M. Bertone sont entrés dans cette collection depuis la publication du catalogue de M. Simonsen[1]. Je donne ici l'interprétation de ceux qui portent des inscriptions, en faisant précéder chacun d'eux de la description rédigée par M. Bertone lui-même.

1. « Buste de femme dont le costume modeste contraste avec la richesse habituelle des portraits de palmyréniennes. Ses cheveux séparés en bandeaux horizontaux forment touffes sur les oreilles et paraissent de chaque côté du cou en mèches ondulées. L'*himation*, qui drape les épaules et la poitrine, couvre le sommet de la tête. Aucun bijou.

Le buste, qui ne comprend, pas les bras est entouré d'une

[1] *Sculptures et inscriptions de Palmyre*, 1889.

large et riche couronne, composée de feuillage, de fruits et de rubans; elle passe derrière la tête à hauteur du cou et donne un aspect particulier au monument. C'est le seul de la collection qui soit représenté ainsi. Au-dessus de la couronne, le bas-relief est encadré d'une moulure en creux. Pierre calcaire. Hauteur, o m. 62; largeur, o m. 47. » (E. Bertone.)

L'inscription est gravée de chaque côté de la tête :

חבל הדא	אתת ברעא
ברת בולחא	בר זבדעתא
בר זבדלא	שנת CCCC
	XXXVII

Hélas[1] *Hadâ,*	*femme de Ber'â,*
fille de Bolḥâ,	*fils de Zabd'atâ,*
fils de Zabdelâ,	*Année 400*
	+ 37

הדא est, je crois, un nom nouveau en palmyrénien. — Les lectures זבדלא et זבדעתא avec א à la fin, sont garanties par un excellent moulage que j'ai sous les yeux. — 437 = 126 après J.-C.

2. « Fragment de statue provenant d'un sarcophage. Ce bas-relief représente un homme couché et appuyé sur le coude gauche. La main gauche, ornée d'une bague, tient un vase à anses et à pied sur lequel sont des cannelures obliques. La main droite, appuyée sur le genou droit qui est légèrement plié,

tient une branche de laurier avec ses fruits. La tunica dont est vêtu le personnage est agrémentée de bandes brodées où courent des rinceaux bien et régulièrement dessinés; une garniture semblable se voit au bas des manches, on y a ajouté un rang de perles en bordure. Le visage est assez jeune, imberbe. Les cheveux sont cachés par une petite calotte et par le modius ceint d'une couronne de laurier ayant pour agrafe un petit buste semblable au portrait lui-même. Sur l'épaule droite, fibule circulaire. Dans le champ, à hauteur de la tête et au-dessus du genou droit, est une tête de hyène tenant dans la gueule un gros anneau qui pend. Une bande d'oves surmonte le bas-relief; au-dessus règne un bandeau sur lequel est gravée l'inscription. Ce fragment, d'une exécution très soignée, est en pierre calcaire; il est très bien conservé, le nez seul du personnage est un peu cassé à l'extrémité. Hauteur, 0 m. 75; largeur, 0 m. 81. » (E. Bertone.)

LVIII שנת   מלכו בר לשמש בר חנבל אעבי

... Malikou, fils de Lisamas, fils de Ḥannabel A'bai (?).
Année 58.

Un morceau de l'inscription a disparu à droite. Il est impossible de savoir si מלכו est le nom du personnage figuré dans le bas-relief, ou le nom de son ascendant.

חנבל « misertus est Bel ». Ce nom est nouveau en palmyrénien. Il y a après le ל un petit espace qui paraît marquer la coupe du mot. — Comp. le nab. חנאל, gr. Ἄννηλος.

אעבי, ou peut-être à la rigueur **אעבו**, la dernière

lettre n'étant pas très distincte; ce nom ou surnom paraît se rattacher à la racine עבא « densus, spissus fuit ». Nous connaissons déjà en palmyrénien le nom pr. עבא (Vogüé, p. 86, 102).

Les chiffres qui suivent le mot שנת, sont à lire)))Y —33 (= 58). Il est possible qu'on doive y reconnaître l'âge du défunt; cependant il est plus probable que nous avons la date du monument avec omission du chiffre marquant les centaines.

3. « Fragment de bas-relief provenant d'un sarcophage, d'un grand piédestal ou d'une décoration murale. Il représente une femme assise dans un fauteuil capitonné ou marqueté, comme l'indiquent les losanges qui le couvrent. Elle est simplement coiffée du bandeau, du turban, et de la *palla*, et n'a d'autres parures qu'une fibule sur l'épaule gauche et des pendants d'oreilles en forme de grappes de raisin. Elle est vêtue de la *stola*, du *peplum* et de la *palla*. Sa main droite, levée à hauteur du visage, retient la *palla*, la gauche repose sur les genoux, un pan de ce vêtement entre les doigts. Les pieds manquent. — Le bas-relief était entouré d'un cadre d'oves, qui subsiste sur le côté gauche et en haut. Au-dessus, un bandeau sur lequel est gravée l'inscription. Cet intéressant fragment, d'un joli ensemble, paraît appartenir au même monument que le précédent. Pierre calcaire. Hauteur, 0 m. 80; largeur, 0 m. 50. » (E. B.)

𐡵𐡬𐡰𐡥𐡭 𐡡𐡴 𐡧𐡩𐡴𐡭 𐡱𐡴𐡣𐡵𐡩 𐡠𐡶𐡶𐡤

[.....ברת] שמעון בר חירן פרדשי אתתה

...de Siméon, fils de Ḥairan, (fils de) $P^{DR}_{RD}SI$*, sa femme.*

Il est presque certain que l'inscription fait suite

à la précédente. Mais, il manque un morceau entre les deux fragments. Le portrait est donc celui de la femme du personnage représenté à demi couché; le nom de cette femme a disparu. Siméon est probablement le nom de son père.

פרדשי ou פרדשי est un nom nouveau, dont l'étymologie m'est inconnue [1].

4. « Bas-relief représentant un adolescent debout, vêtu d'un *chiton* et d'un *peplum*. Dans la main droite il tient la tige d'une grappe de raisin qui tombe sur le peplum. L'objet qu'il tenait dans l'autre main est trop déterioré pour qu'on puisse bien le reconnaître, mais il me semble que c'était un oiseau, emblème que l'on voit souvent avec la grappe de raisin entre les mains des enfants. Les pieds sont chaussés. Ce bas-relief est bien conservé; il est en pierre calcaire, et mesure 0 m. 42 × 0 m. 24. » (E. B.)

Au dessus et à côté de l'épaule gauche est gravée cette inscription :

חבל	*Hélas!*
נורבל	*Nourbel,*
בר תימ[צא]	*fils de Taim[ça],*
מתני	(*fils de*) *Matnaï.*

Cette sculpture provient évidemment du tombeau dont la dédicace (datée de l'an 406 = 95) a été publiée par M. Clermont-Ganneau, *Études d'arch.*

[1] M. Blochet me suggère le rapprochement avec le nom pehlvi *Firdousi*, en persan فردوسی, Je ne sais pas jusqu'à quel point la date de notre inscription permet d'y insister. D'autant plus que nous ne savons pas exactement si le mot est employé ici comme nom propre ou comme surnom.

or., t. II, p. 55. On y rencontre les mêmes noms. Par suite, le nom de notre 3[e] ligne, dont les deux dernières lettres, dissimulées par la sculpture, n'apparaissent pas sur la photographie, doit être sûrement lu תימצא; et מתני doit être considéré comme le père de ce dernier.

5. « Buste d'homme barbu, à chevelure bouclée, dont le caractère est plutôt levantin ou alexandrin que palmyrénien. La main droite sort des plis de l'*himation* et repose sur la poitrine; la gauche tient le *liber* : un anneau orne le petit doigt de cette main. L'iris est teinté en noir. Ce portrait est bien dessiné et peut être placé parmi les meilleurs bustes d'hommes barbus et sans coiffure de cette collection. Bas-relief en pierre calcaire. Hauteur, 0 m. 50; largeur, 0 m. 36. » (E. B.)

De chaque côté de la tête se trouve une inscription; mais l'une d'elles appartenait à un autre buste qui devait être à côté de celui-ci.

L'inscription de droite se lit sans difficulté :

ידי]עבל בר
מ]קימו כלב[ו]
חבל

Yedîbel, fils de
Moqîmu, (fils de) Kalbu.
Hélas !

La cassure a enlevé quelques lettres. La restitution des noms propres bien connus ידיעבל et מקימו n'est pas douteuse. — La dernière lettre de la 2[e] ligne

ne paraît ni sur la photographie ni sur le moulage. Il faut lire כלבו ou peut-être כלבי. Ce nom, כלבו « canis », est assez fréquent en nabatéen; mais il ne s'est pas encore rencontré, je crois, en palmyrénien.

L'inscription de gauche est plus difficile à lire, parce que la pierre a souffert davantage. Elle est ainsi libellée :

מלכו	*Malikou,*
בר [ח]יאל	*fils de Ḥayel.*
עבל	*Hélas !*

מלכו, lecture à peu près certaine; la dernière lettre pourrait toutefois être un י au lieu d'un ו. — Dans חיאל, excellente forme de nom propre, la première lettre n'est pas certaine sur la pierre. Il semble que le lapicide ait négligé le jambage de droite et ait joint celui de gauche au ר de בר. Mais, comme les trois lettres suivantes sont certaines, il paraît difficile de proposer une autre restitution.

Le dernier mot est positivement écrit עבל, et non חבל, ainsi que j'ai pu m'en assurer sur un moulage.

Je dois encore à M. Bertone la communication d'un *Catalogue d'antiquités* qui ont été vendues aux enchères, à Paris, les 2 et 3 mars 1903. Parmi ces antiquités se trouvaient quatre bustes palmyréniens. Leur description est accompagnée d'une reproduction phototypique à très petite échelle, à l'aide de

laquelle j'ai pu néanmoins déchiffrer ce qui suit :

6. « Haut relief en calcaire représentant un homme à mi-corps; barbu, les cheveux relevés et ondulés; drapé dans une chlamyde retenue par la main droite, la main gauche posée sur la poitrine. Inscription palmyrénienne en quatre lignes, gravée sur le fond. Hauteur, 0 m. 60; largeur, 0 m. 45. »

N° 153 du Catalogue de vente. Ce buste a été acquis pour une collection américaine.

L'inscription gravée à droite de la tête se lit ainsi :

𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*
𐡧𐡮𐡩𐡮𐡠	חנינא .	*Ḥanînâ,*
𐡡𐡴 𐡧𐡮𐡩𐡮𐡠	בר חנינא	*fils de Ḥanînâ,*
𐡰𐡢𐡠 𐡩𐡴𐡳	עגא ירק	*'Oggâ* IRQ

L'inscription est très nette, et la lecture matérielle en est certaine à l'exception des deux dernières lettres.

חנינא, comp. *Rép. d'épigr. sém.*, n°s 277, 372. Il ne peut y avoir ici aucun doute sur la lecture du י.

Le dernier mot paraît être un surnom; peut-être *flavus* (?), de la racine araméenne ירק. La seconde lettre est ר ou ד, la dernière est bien plutôt un 𐡳 (ק) qu'un 𐡬 (מ). Il est possible, mais peu probable, qu'une dernière lettre se trouve dissimulée par la sculpture.

7. « Haut relief en pierre calcaire représentant un homme à mi-corps; barbu, les cheveux relevés; il est vêtu d'une chlamyde dont un pan est rejeté sur l'épaule gauche, laissant la

main droite découverte; la main gauche est ramenée contre la poitrine. Hauteur, 0 m. 60; largeur, 0 m. 45. »

N° 154 du Catalogue. Ce buste a été acheté pour une collection américaine.

A gauche de la tête :

ירחי בר	*Yarḥai, fils de*
[נ]שא	*Neša* (?),
[מ]קי[מו]	*Moqîmou*

L'inscription reproduite à une très petite échelle est d'une lecture difficile. La 1re ligne est très distincte. Au commencement de la seconde, le nom נשא est très probable, bien qu'à première vue le ש paraisse lié avec un ע : שע. Il n'est pas sûr que le nom soit suivi d'autres caractères. — Je restitue la 3e ligne : [מ]קי[מו] par conjecture; c'est la lecture qui me paraît la plus probable. Toutefois [ע]קי[בו] n'est pas impossible.

8. « Haut relief en pierre calcaire, représentant un jeune homme à mi-corps drapé dans une chlamyde dont il tient les plis de la main droite. La main gauche porte un fruit. La tête est frisée, la figure imberbe. Hauteur, 0 m. 47; largeur, 0 m. 40. »

N° 155 du Catalogue; acheté pour une collection américaine.

A droite de la tête :

חבל	*Hélas !*
. . .	. . . . . .
בר נשא	*fils de Neša,*
חשש	(*fils de*) *Ḥašaš.*

La seconde ligne n'est pas lisible sur la reproduction. Elle renferme le nom propre du défunt, qui paraît commencer par un ב.

Une inscription bilingue honorifique, datée de l'an 21 de J.-C., publiée par Euting, *Epigr. Miscell.*, n° 102, mentionne un certain חשש בר נשא. (*Rép. d'épigr. sém.*, n° 451.) נשא y est transcrit Νεσᾶ (gén.), et חשש Ἀσάσου (gén.).

9. « Buste de jeune homme, imberbe, coiffé d'une haute couronne ronde (sorte de modius), drapé dans une chlamyde retenue sur l'épaule droite par une fibule circulaire. Haut relief en marbre blanc. Hauteur, 0 m. 50; largeur, 0 m. 40. »

N° 156 du Catalogue. Acquis par M. Émile Bertone.

A gauche de la tête on lit :

יום x	*Jour 17ᵉ*
VII בכנון	*de Kanoun ;*
CCC שנת	*année 300*
LIII	+ 53.

A droite :

חבל	*Hélas !*
ידיעבל	*Yedî'bel,*
בר עתעקב	*fils de 'Ateʿaqab,*
ידיעבל	(*fils de*) *Yedî'bel,*
עתעקב	(*fils de*) *'Ateʿaqab,*
עקבו	(*fils de*) *'Aqibou.*

Tous les noms de l'inscription sont connus,

excepté le dernier, עקבו, qui est à rapprocher de עקיבא, cf. *Journ. as.*, avr. 1901; *Rép. d'épigr. sém.*, n° 160.

La désignation du jour du mois dans les dates est rare en palmyrénien. Ici, les chiffres qui marquent les unités ne sont pas absolument certains.

Kanoun 353 = nov. 41 après J.-C.

10. Inscription copiée par moi-même, à Damas, au mois de juin 1893, dans une maison particulière. — A droite d'un buste d'homme. Les lettres sont parfaitement gravées et du type reproduit ici par les caractères typographiques, sauf le lamed final qui est du type cursif, et formé d'une tige droite munie d'un crochet à son extrémité supérieure.

𐡧𐡡𐡩𐡡𐡩	חביבי	*Ḥabîbî,*
𐡡𐡴 𐡮𐡵𐡠	בר נשא	*fils de Nesa,*
𐡰𐡫𐡡𐡭	עלבן	*(fils de) ʿOlban.*
𐡧𐡡𐡫	חבל	*Hélas!*

Cette inscription appartient évidemment à la même famille que celles qui ont été publiées par le P. Ronzevalle, et qui sont reproduites dans le *Rép. d'épigr. sém.*, n° 44. Elles accompagnent les bustes géminés de jeunes gens, et se lisent :

A : חביבי בר חביבי נסא חבל.

B : ברוקא בר נסא עלבן חבל.

Notre copie confirme très distinctement la lecture du nom עלבן, que le P. Ronzevalle a rapproché du

nom biblique אבי עלבון (II Sam., xxiii, 31) et M. Clermont-Ganneau du nabatéen עלבו et du grec Ὄλϐανος (Wadd., 2110, 2111). — A noter le changement d'orthographe du nom נסא = נשא, qui s'était d'ailleurs déjà rencontré sous ces deux formes, comme nous l'avons dit plus haut.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 9 MARS 1906.

La séance est ouverte à 4 heures trois quarts sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Senart, *vice-président;* Allotte de la Fuÿe, Basmadjian, Bourdais, Bouvat, Cabaton, Carra de Vaux, J.-B. Chabot, de Charencey, Combe, Decourdemanche, Dussaud, Rubens Duval, Faïtlovitch, Farjenel, Finot, Gaudefroy-Demombynes, Grimault, Guimet, Halévy, Clément Huart, Ismaïl Hamet, Sylvain Lévi, Manceaux-Demiau, Macler, Marçais, Mayer-Lambert, Meillet, Revillout, de Saussure, Schwab, Vissière, *membres;* Chavannes, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 9 février est lu et adopté.

Après la lecture du procès-verbal M. le Président prend la parole en ces termes :

Messieurs,

Aujourd'hui encore j'ai à constater un vide cruel que la mort a fait dans nos rangs. Elle vient de nous enlever un de nos confrères les plus anciens et les plus dévoués au bon renom et à la prospérité de notre société. Edouard Specht a succombé, il y a huit jours, à la suite d'une courte maladie.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Par la volonté du défunt, modeste jusque par delà la vie, aucun discours n'a été prononcé sur sa tombe, et je n'ai pu qu'y déposer tacitement les derniers adieux et les regrets de la Société qu'il a si bien servie pendant de longues années.

Specht, que la destinée vient de frapper à peine au seuil de la vieillesse, appartenait à la Société asiatique depuis quarante ans, et pendant plus de vingt années, en qualité de trésorier, il a géré nos finances avec une vigilante sollicitude. S'il se montrait parcimonieux pour ce qu'il appelait les dépenses de luxe — et nous n'en faisons guère, — en revanche, il était d'une libéralité sans limites pour tout ce qui pouvait contribuer au progrès de nos études. Lui-même y participa par une collaboration mesurée, qui ne livrait rien à l'aventure et dont la marche prudente était d'autant plus justifiée que le terrain exploré par lui était alors à peine défriché.

L'histoire du bouddhisme dans ses relations avec la Chine attira de bonne heure sa curiosité. Sous la direction de Stanislas Julien et de Pauthier dont il sut concilier l'antagonisme, il s'adonna avec ardeur à l'étude de la langue chinoise, convaincu que dans ce vaste amas de traductions et de relations des pèlerins chinois, qui signalèrent les premiers âges de notre ère et en particulier le IVe siècle, se cachaient d'inestimables renseignements sur le passé de l'Asie centrale. Son espoir ne fut pas déçu. En 1883, il publia dans notre Journal un premier essai d'après les historiens chinois. Par un examen approfondi des

textes chinois et sanscrits, il réussit à débrouiller le chaos de l'ethnographie asiatique au Ier siècle de l'ère chrétienne et signala les profondes différences d'origine et de mœurs qui séparaient les deux tribus prépondérantes dans l'histoire de l'Asie centrale à cette époque.

Dans un mémoire qu'il nous donna en 1890 il sut, grâce à l'étude comparée des documents chinois et des inscriptions indo-scythes, fixer avec certitude la date de la conquête de l'Inde par les Yué-tchi. Ce n'est, il est vrai, que la première partie d'un travail auquel il s'était consacré depuis de longues années. Mais tout récemment j'avais obtenu de lui la promesse qu'il le continuerait et je sais qu'il y travaillait dans ces dernières semaines; il est donc permis d'espérer que la suite de son enquête scientifique se retrouvera dans ses papiers et ne sera pas perdue pour nous.

En 1899, Specht nous communiqua son essai de lecture d'une légende scythique qui avait été signalée sur une monnaie d'argent de l'époque indo-sassanide. Enfin sa dernière contribution au recueil de la Société est un mémoire sur une série de monnaies auxquelles jusque-là on avait attribué une provenance touranienne et que notre confrère appela avec plus de précision sindo-ephtalite. Cette étude rédigée avec le soin et la prudente réserve qu'il apportait à tous ses travaux fournit de précieux matériaux à l'histoire de la vallée de l'Indus aux premiers siècles de notre ère.

Exempt par sa situation de fortune des préoccupations de la vie quotidienne, et ne cultivant la science que pour les satisfactions intellectuelles qu'elle procure, Specht accepta de faire un cours libre de sanscrit-chinois à l'École des hautes études. Il l'inaugura en 1891 et l'a poursuivi avec une méritoire assiduité jusqu'aux derniers jours de sa vie. Il y eut, comme élèves et comme collaborateurs, de jeunes savants qui sont devenus des maîtres et avec lesquels il put rechercher dans les documents indigènes les plus sûrs, notamment dans le Tripiṭaka chinois, l'éclaircissement des hauts problèmes d'ethnographie et d'histoire qui furent le but principal de ses investigations.

Telle fut, Messieurs, la carrière scientifique du confrère que nous regrettons : douce, paisible, peu soucieuse de renommée et d'éclat. Mais les résultats qu'elle a produits garderont leur place dans l'orientalisme français, de même que l'homme revivra dans le cœur de ceux qui l'ont connu plus intimement, confrère serviable, dévoué, donnant aux travaux autant qu'aux intérêts matériels de notre Société le meilleur de son temps.

Je ne doute pas qu'un de ses anciens collaborateurs ne tienne à rappeler bientôt, et avec la compétence qui me manque, les services qu'Édouard Specht a rendus à l'histoire du bouddhisme chinois et à la numismatique de l'Extrême-Orient. Aujourd'hui je dois me borner à adresser, en notre nom

à tous, à la mémoire de ce confrère estimé nos adieux les plus sympathiques et l'hommage d'une gratitude que le temps n'effacera pas.

Est reçu membre de la Société :

M. MOHAMMED BEN CHENEB, professeur à la Médersa d'Alger, chargé d'une conférence à l'École supérieure des Lettres d'Alger, présenté par MM. Basset et Gaudefroy-Demombynes.

M. HUART, membre de la Commission des fonds, est nommé trésorier, en remplacement de M. Specht, decédé. Il lui est donné pouvoir de déposer et retirer les fonds en compte courant, signer toutes pièces et tous chèques au nom et comme mandataire de la Commission des fonds.

M. DE CHARENCEY est nommé membre de la Commission des fonds, en remplacement de M. Specht, décédé.

M. MEILLET, professeur au Collège de France, est nommé membre du Conseil, en remplacement de M. Huart (qui est, en qualité de membre de la Commission des fonds, membre de droit du Conseil).

M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, secrétaire de l'École des Langues orientales vivantes, est nommé membre du Conseil, en remplacement de M. de Charencey, nommé membre de la Commission des fonds.

M. GUIMET présente un exemplaire de son mémoire intitulé :*Le dieu aux bourgeons*.

M. l'abbé CHABOT dépose, en ajoutant quelques observations, une brochure de M. A. Mingana intitulée : *Réponse à M. l'abbé Chabot à propos de la chronique de Barḥadhbšabba*.

M. ISMAËL HAMET présente un exemplaire de son livre sur les Musulmans français du nord de l'Afrique.

M. FARJENEL étudie, d'après le *Ta Ts'ing houei tien*, les rites du grand sacrifice offert au Ciel par l'empereur de Chine.

M. Sylvain LÉVI décrit un manuscrit du Sûtrâlaṃkâra qu'il a eu la bonne fortune de pouvoir faire copier au Népal; cet ouvrage a dû être composé entre 420 et 520 de l'ère chrétienne par Asaṅga; il renferme un exposé systématique de la doctrine du Mahâyâna. M. Sylvain Lévi a pu rectifier les incorrections du manuscrit népalais en se servant de la version chinoise faite en l'an 530 de notre ère par Prabhâkaramitra; il publiera prochainement et traduira ce texte qui était resté jusqu'ici inconnu des indianistes.

M. HALÉVY étudie quelques mots sémitiques et explique notamment le nom de Gennesaret, donné au lac de Tibériade, comme signifiant «jardin de Sésostris».

M. DE CHARENCEY présente une observation sur un mot basque dont il croit pouvoir établir l'origine berbère.

La séance est levée à 6 heures un quart.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

PAR LES AUTEURS :

ANNETTE S. BEVERIDGE, *The Haydarabad Codex of the Babar-Nama* (Extrait). — London, 1906; in-8°.

Colonel G. E. GERINI, *Historical Retrospect of Junkceylon Island* (Extrait). — S. l. (Bangkok), 1905; in-8°.

KANHIYA LAL TRIPATHI, *Shiksha-Darpana* (A Manual of Education). Bankipore, 1905; in-18.

Julien VINSON, *L'Inde et le Mahométisme* (Extrait). — S. l. n. d.; in-8°.

Lucien BOUVAT, *Monsieur Jourdan, le botaniste parisien dans le Karabâgh, et le derviche Mèst 'Alî Châh, célèbre magicien*; comédie en 4 actes de MIRZA FÈTH'ALÎ AKHÔNDZÂDÈ, traduite du turc azeri. — Paris, 1906; in-18.

Dr. Alfred WIEDEMAN, *Mumie als Heilmittel* (Extrait). — Elberfeld, 1906; in-8°.

Eusèbe VASSEL, *La Littérature populaire des Israélites tunisiens*, 2° fasc. — Paris, 1906; in-8°.

ISMAËL HAMET, *Les Musulmans français du Nord de l'Afrique*. — Paris, 1906; in-18.

A. MINGANA, *Reponse à M. l'abbé J.-B. Chabot à propos de la Chronique de Barḥadhbsabba*. — S. l. n. d.; in-8°.

E. GUIMET, *Le dieu aux bourgeons* (Extrait). S. l. n. d., gr. in-8°.

PAR LES ÉDITEURS :

Revue critique, 40° annee, n°s 5-8. — Paris, 1905; in 8°.

The Korea Review, V, 5, 11. — Seoul, 1904; in-8°.

Polybiblion, fevrier 1906, parties litteraire et technique. — Paris, 1906; in-8°.

Anthropos, revue internationale d'ethnologie et de linguistique, I, 1. — Salzburg, 1906, in-8°.

Rerum æthiopicarum scriptores occidentales inediti a sæculo XVI ad XIX, *curante* C. BECCARI, S. J. Vol. III, P. Petri PAEZ, S. J., *Historia Æthiopiæ*, liber III et IV. — Romæ, 1906; in-8°.

L.-D. BARNETT, *Some Sayings from Upanishads*. — London, 1905, pet. in-8°.

Zeitschrift für hebræische Bibbliographie, IX, 6. — Frankfurt a. M., 1905; in-8°.

The Adyar Library Report for 1905. — Madras, 1905; in-8°.

Orientalische Bibliographie, XVIII, 3. — Berlin, 1905; in-8°.

PAR LA SOCIÉTÉ :

Bulletin de l'Institut égyptien, annee 1904, fasc. 3-6. — Le Caire, 1904-1905; in 8°.

Bessarione, fasc. 87. — Roma, 1905; in-8°.

The Geographical Journal, XXVII, 3. — London, 1906; in-8°.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, serie quinta, XIV, 7-8. — Roma, 1905; in-8°.

Bulletin de littérature ecclésiastique, février 1906. — Paris, 1906; in-8°.

La Géographie, XIII, 2. — Paris, 1906; in-8°.

PAR LE MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS :

Délégation en Perse. Mémoires. Tome VIII. *Recherches archéologiques*, 3e série. — Paris, 1905; in-4°.

K.-F. KARJALAINEN, *Zur ostjakischen Lautgeschichte*, I. — Helsingfors, 1904; in-8°.

Tore TORBIORNSSON, *Die gemeinslavische Liquidmetathese*, II. — Upsala, 1903; in-8°.

G.-F. TERNLING, *Första Kapitlet af Mišnatraktaten Pireke Abote.* — Upsala, 1904; in-8°.

E. ANDERSSON, *Ausgewählte Bemerkungen über den bohairischen Dialekt im Pentateuch koptisch.* — Upsala, 1904; in-8°.

Gustaf KARLBERG, *Den länga historiska Inskriften i Ramses III : s Tempel i Medînet-Habn.* — Upsala, 1903; in-12.

Journal des Savants, février 1906. — Paris, 1906; in-4°.

Bulletin de correspondance hellénique, XXX, 1-2. — Paris, 1906, in-8°.

Bibliothèque de l'École des hautes études, 154e fasc., 2e partie : L. SERBAT, *Les Assemblées du clergé de France*, Paris, 1906; in-8°.

Archives marocaines, VI, 3-4. — Paris, 1906, in-8°.

PAR LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE :

Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie. — Paris, 1859; in-4°.

Catalogue des manuscrits mexicains de la Bibliothèque nationale. Paris, 1899; in-8°.

E. Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*, tome Ier. — Paris, 1905; in-8°.

Par l'Université d'Oxford :

G. H. Pope, *A Handbook of the ordinary Dialect of the Tamil Language*, seventh edition. Part V. — Oxford, 1906; in-8°.

— *A Catechism of Tamil Grammar*, n° 2. — Oxford, 1905, pet. in-8°.

Par la « Biblioteca nazionale centrale » de Florence :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, num. 62. — Firenze, 1906; in-8°.

Par le Gouvernement Indien :

Seshagiri Sastri and M. Rangacharya, *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras*, I, 3. — Madras, 1905; in-8°.

Par l'Université Saint-Joseph, à Beyrouth :

Al-Machriq, IX, 3-4. — Beyrouth, 1905; in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 9 mars 1906.)

UN MOT BASQUE D'ORIGINE BERBÈRE.

Dans de précédentes communications, nous nous sommes efforcé d'établir combien sont rares les cas d'emprunts faits directement par le basque aux idiomes sémitiques (phéni-

cien aussi bien qu'arabe). A peine avons-nous à en relever deux ou trois. Tous les autres, à peu près sans exception aucune, ont eu lieu par l'intermédiaire de l'espagnol.

Moins fréquents encore seraient, sans doute, les emprunts du basque aux dialectes chamitiques, du moins à partir du moyen âge. En voici un pourtant que nous croyons pouvoir signaler.

Dans son grand dictionnaire trilingue (espagnol-basque-latin), Larramendi cite *alkandora* comme désignant une chemise d'homme chez les habitants du Guipuscoa, et cela par opposition à *kamisa, kamiseu*, ou même en dialecte bas-navarrais, *manthor, ra*, qui désigneraient spécialement une chemise de femme.

On ne nous accusera pas, espérons-le, d'une excessive témérité, si nous croyons retrouver dans cet *alkandora* qu'on chercherait vainement à expliquer par le néo-latin, le germanique ou le celtique, simplement le maghrébin قندر ou قندورة *gandoura*, *gandour*, et au pluriel *guenader*, cité, à la fois, par M. Marcellin Beaussier (*Dictionnaire pratique arabe-français*, Alger, 1871) et par l'auteur anonyme du *Vocabulaire parlé dans les pays barbaresques* (Paris et Limoges, 1890). Ce terme très usité au Maghreb ne se retrouve point en arabe oriental, encore moins dans la langue classique, ce qui semble bien militer en faveur d'une origine berbère ou kabyle à lui attribuer.

Le *gandour* ou *gandoura*, nous dit M. Beaussier, est « une longue et large blouse sans manche, en laine fine ou étoffe de coton que portent les Maures ». Ajoutons qu'il est généralement de couleur blanche, ce qui le rend d'un emploi plus confortable dans les régions chaudes du Maroc et de l'Algérie.

Les Basques, sans doute, furent frappés de surprise à la vue de ce costume porté par les conquérants musulmans de l'Espagne, presque tous kabyles d'origine, et qui rappelait effectivement assez une chemise. Rien d'étonnant, par suite, à ce qu'ils aient tiré de son nom, celui de leur vêtement

le plus intime. N'est-ce pas pour la même raison que les pirates scandinaves qualifièrent la région barbaresque de «pays des chemises»?

En tout cas, le préfixe *al* d'*alkandora*, où nous reconnaissons l'article arabe, démontre clairement que le terme a été transmis aux montagnards pyrénéens par l'intermédiaire de gens dont l'arabe était, pour le moins, devenu l'idiome usuel.

La mutation de la gutturale douce en forte chez les Basques ne doit pas trop nous étonner. Outre que les lois de permutation phonétique ne sont pas toujours très rigoureusement observées dans les termes d'origine étrangère, l'on rencontre quelquefois, bien que d'une façon assez irrégulière, le *g* primitif devenant un *k* ou *kh* en Euskarien. Citons par exemple *kotera* «gouttière». — *aker, ra* ou *akher, ru* «bouc», du vieux gaulois *Ago-s*, mais avec l'adjonction d'une finale *er*, somme toute, plutôt euphonique. — *Bekhain, a* «sourcil», litt. «*quod super oculum*», de *Bebi* «oculus» et *gain* «super». — *dohakabe, a* «malheureux», litt. «sine dono, sine gratia», de *dohain* «donum» et *gabe*, privatif, etc.

Nous n'hésitons pas, malgré la différence de sens, à reconnaître encore ce même mot *gandoura* dans le غندور *gandour* dont parle le *Glossaire des mots espagnols et portugais empruntés à l'arabe* (Dozy et Engelmann, 2e édit., Paris et Leyde, 1869) et qui devient *gandul* dans certaines provinces de l'Espagne. Inconnu, nous dit-on, aux lexiques de l'arabe savant, il est en vigueur «aussi bien parmi les musulmans du Maroc et d'Égypte que parmi les chrétiens de Malte, de Grenade et de Valence». Bien que Burton rende *gandour* par «brave», ce substantif revêt d'ordinaire un sens visiblement péjoratif. Il est synonyme de «bellâtre, freluquet» et, par extension «entremetteur, proxénète». Son féminin *gandoura* possède, du reste, à peu près la même valeur.

Que le nom d'un vêtement ait fini par s'appliquer à une certaine catégorie de personnes, cela ne semble pas difficile à comprendre. Est-ce que sous le premier Empire tout ce qui n'était pas militaire ne se trouvait pas gratifié du titre de

pékin, à cause des étoffes d'origine chinoise dont s'habillaient les civils? Rappelons-nous également les *chapeaux* et les *bonnets*, ces deux partis politiques qui se disputaient le pouvoir en Suède, pendant le cours du XVIIIe siècle.

DE CHARENCEY.

SÉANCE DU 6 AVRIL 1906.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Étaient présents :

MM. ALLOTTE DE LA FUŸE, BASMADJIAN, BOURDAIS, BOUVAT, CARRA DE VAUX, J.-B. CHABOT, DE CHARENCEY, COMBE, DEMIAU, DUSSAUD, R. DUVAL, FAÏTLOVITCH, FARJENEL, FEVRET, FINOT, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, GRAFFIN, Cl. HUART, Ismaël HAMET, Sylvain LÉVI, Isidore LÉVY, W. MARÇAIS, REVILLOUT, VINSON, *membres*.

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance du 9 mars 1906; la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Marcel CUINET, vice-consul, interprète de l'ambassade de France à Constantinople, présenté par MM. Barbier de Meynard et Vilbert.

Georges CŒDÈS, boulevard de Courcelles, 83, à Paris (VIIIe), présenté par MM. Sylvain Lévi et Finot.

M. CARRA DE VAUX lit une étude sur la littérature arabe chrétienne dans laquelle il passe en revue les différents travaux consacrés à cette littérature, notamment ceux de l'Université catholique de Beyrouth. Il fait ensuite connaître à la

Société le plan du *Corpus* qu'il se propose de publier avec M. l'abbé J.-B. Chabot.

M. Cl. Huart fait quelques remarques à propos d'Ibn El-Mokaffa'.

M. Vinson retrace la carrière du P. Beschi, missionnaire dans l'Inde, où il arriva en 1711 et mourut en 1747. Il examine les légendes qui se sont formées autour de son nom et fait la critique de sa rédaction tamoule du Gourou Paramarta, ainsi que des diverses traductions qui en ont été faites.

M. le capitaine Demiau lit une étude sur la sémantique du lait et du beurre dans les langues chamitiques.

M. Revillout approuve les conclusions de M. le capitaine Demiau.

Avant de lever la séance, M. le Président annonce que l'impression du fascicule de janvier-février est terminée. Ce fascicule va être très prochainement distribué.

La séance est levée à 5 heures trois quarts.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par les Auteurs :

Popescu-Ciocanel (Gheorghe), *Ghĭulistan... traducere libera.* — Ploesti, 1906 ; in-8°.

W. Goléníscheff, *Le Papyrus n° 1115 de l'Ermitage impérial de Saint-Pétersbourg* (Extrait). — Paris, 1906 ; gr. in-8°.

R. Duval, *Notice sur la Rhétorique d'Antoine de Tagrit* (Extrait). — Giessen, 1906 ; in-8°.

Par les Éditeurs :

Revue critique, 40ᵉ année, nᵒˢ 9-12. — Paris, 1906 ; in-8°.

The Korea Review, V, 12 ; VI, 1. — Séoul, 1905-06 ; in-8°.

Polybiblion, partie littéraire et partie technique, mars 1906. — Paris, 1906; in-8°.

R.-J. Wilkinson, *Malay Beliefs*. — London and Leiden, 1906; in-8°.

Revue archéologique, janvier-février 1906. — Paris, 1906; in-8°.

Ateneo, revista mensuale, I, 1. — Madrid, 1906; in-8°.

Par la Société :

Mémoires de la Societé de Linguistique, XIII (liste des membres); XIV, 1. — Paris, 1905-1906; in-8°.

Journal of the Anthropological Society of Bombay, VII, 5. — Bombay, 1905; in-8°.

Bulletin de l'Institut égyptien, 4e série, n° 6, fasc. 1-2. — Le Caire, 1905, in-8°.

Journal of the American Oriental Society, XXVI, 2. — New-Haven, 1906; in-8°.

Analecta Bollandiana, XXV, I. — Bruxellis, 1906; in-8°.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances, novembre-decembre 1905. — Table des années 1857-1900 dressee par M. G. Ledos. — Paris, 1905-1906; in-8°.

The Imperial and Asiatic Quarterly Review, April 1906. — London, 1906; in-8°.

Giornale della Societa Asiatica Italiana, vol. XVIII. — Roma, Firenze, Torino, 1905; in-8°

Le Globe, tome XLV. *Bulletin*, n° 1. — Genève, 1906; in-8°.

The Geographical Journal, XXVII, 4. — London, 1906; in-8°.

Atti della R. Accademia dei Lincei. Serie Quinta. *Notizie*, II, 8-9. — Roma, 1905; in-4°.

Bulletin de littérature ecclesiastique, mars 1906. — Paris. 1906; in-8°.

Bulletin des séances de la Société philologique, tome III. — Paris, 1905; in-8°.

PAR LE MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS :

Journal des Savants, mars 1906. — Paris, 1906; in-4°.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires, XIII, 2. — Paris, 1905; in-8°.

PAR LE GOUVERNEMENT INDIEN :

Annual Administration Report of the Forest Departement of the Madras Presidency, 1904-1905. — Madras, 1906; in-folio.

Epigraphia Indica, VIII, 3. — Calcutta, 1905; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ D'OXFORD :

DUBOIS and DE BEAUCHAMP, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Third Edition. — Oxford, 1906; petit in 8°.

PAR LA « BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE » DE FLORENCE :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, num. 63. — Firenze, 1906; in-8°.

PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DU BENGALE :

Bibliotheca Indica, fasc. 1128-1136. — Calcutta, 1905; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH À BEYROUTH :

Al Machriq, IX, 5-6. — Beyrouth, 1906; in-8°.

NOTE SUR LES ÉTUDES
DE LITTÉRATURE ARABE CHRÉTIENNE.

I. Cette note a surtout pour but de signaler un inventaire des œuvres de la littérature arabe chrétienne, que nous avons préparé, M. J.-B. Chabot et moi, en vue de l'organisation du *Corpus* des auteurs chrétiens orientaux.

Il y a quelques années, au Congrès d'Histoire des religions de 1900, voyant la littérature arabe chrétienne un peu délaissée, j'avais demandé au Congrès d'émettre le vœu qu'un tel inventaire fût fait, afin que l'on sût au moins ce que cette littérature contenait, et que l'on pût lui faire sa juste place dans le champ de l'érudition orientale.

Depuis lors — sans que je veuille me flatter que ce soit en conséquence de ce vœu, — tout un mouvement s'est produit dans cet ordre d'études. Et voici l'indication de quelques ouvrages récents.

II. La littérature arabe chrétienne jusqu'à l'époque des Croisades[1], par Georges Graf, 1905, est une étude très intéressante. Ce n'est pas exactement l'inventaire que nous avions réclamé; c'est plutôt une histoire de cette littérature, d'ailleurs très documentée.

La première partie est consacrée à la littérature dite anonyme, comprenant des traductions de l'Ancien et du Nouveau Testament, dont les auteurs sont presque toujours ignorés, ainsi que des Vies de Saints. L'auteur a cru devoir distinguer dans cette production deux groupes : un groupe palestinien et un groupe syrien; le groupe palestinien ayant son centre au sud de la Palestine, au monastère de S. Saba, à 3 heures au sud-est de Jérusalem, et au monastère du Sinaï, — et le groupe syrien comprenant les villes et les cou-

[1] *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit, eine litterar historische Skizze*, von Dr. Georg Graf, Freiburg, 1905.

vents du Nord. On peut remarquer que cette division dépend en réalité de la culture des lettres syriaques et de l'organisation monastique. Il n'eût pas été possible d'en fonder une sur la répartition des populations arabes chrétiennes dans les contrées orientales, d'après laquelle on trouve à l'époque des origines de l'Islam, des Arabes chrétiens dans la région de Hirah au nord-est de l'Arabie, d'autres à la frontière de Syrie chez les Gassanides; d'autres en Arabie, sur différents points du Yémen, à Nedjrân, et du côté du golfe persique dans le pays de Ḳaṭar[1].

Au reste, la division employée par M. Graf ne paraît pas avoir un intérêt majeur; nous ne l'utiliserons pas dans notre inventaire.

La seconde partie de l'ouvrage de M. Graf est consacrée à une série d'auteurs, exactement 18, dont les plus connus sont : Théodore Abou Ḳorrah, Eutychius, Sévère ibn el-Moḳaffa', évêque d'Echmounaïn, qu'il ne faut pas confondre avec ibn-el-Moḳaffa', le traducteur de Kalila et Dimna, Jahya, fils d'Adi, et le syrien nestorien Élie de Nisibe qui écrivit également en syriaque et en arabe. Il est souvent difficile de se procurer des renseignements sur les vies de ces auteurs; nous n'avons pas pour la littérature arabe chrétienne de grande collection biographique comme celles que nous avons pour la littérature musulmane. Nous sommes obligés de chercher des renseignements dans les auteurs d'histoires générales, et dans les écrits mêmes des auteurs étudiés, quand par hasard ils en contiennent; l'ancien catalogue du Vatican, de Mai, a groupé déjà pas mal d'indications de ce genre.

III. Je viens de dire que nous n'avons pas de grand ouvrage bibliographique pour les auteurs arabes chrétiens. Nous avons cependant un morceau assez important d'Abou'l-

[1] Voir la mention de cette dernière colonie chrétienne dans les *Synodes Nestoriens*, éd. et trad. J.-B. CHABOT, p. 480.

Barakât, écrivain du XIV[e] siècle (mort 1363 Ch.) qui, dans le chapitre VII d'une encyclopédie théologique intitulée « La lampe des ténèbres », nous a donné un catalogue de la littérature arabe chrétienne qu'il pouvait connaître. Ce catalogue a été édité et traduit par W. Riedel[1], 1902. La partie biographique y est nulle; la partie bibliographique est très appréciable. L'auteur a pourtant mêlé aux écrivains proprement arabes des Pères grecs et des auteurs syriens traduits en arabe. En défalquant ces éléments étrangers, le nombre des auteurs arabes mentionnés n'est guère de plus d'une vingtaine; en dehors des noms célèbres que nous indiquions précédemment, on y trouve ceux d'Eṣ-Ṣafi et d'Ibn el-'Assâl.

IV. L'étude de la littérature arabe chrétienne a été cultivée en Orient autour du centre formé par l'Université de Beyrouth. Depuis longtemps les savants de Beyrouth se sont préoccupés de faire au christianisme sa part dans la littérature arabe. On connaît leurs travaux sur les poètes, et l'on sait comment ils ont étudié ceux d'entre eux qui furent sûrement chrétiens, et comment ils en ont revendiqué pour le christianisme plusieurs qui le furent d'une façon moins certaine.

Leurs travaux en ce sens ont été favorisés par la fondation de leur revue *Al-Machriq*. Cette revue qui en est, en 1906, à sa neuvième année, a fait, dès le début, une assez large place aux recherches sur la littérature arabe chrétienne. C'est ainsi qu'elle publiait en 1903, de Malouf, une édition du traité *De Deo uno et trino*, écrit en arabe par Élie de Nisibe; en 1903, de L. Cheïkho, un traité inédit attribué à Aristote, traduit par le chrétien jacobite Ibn Zora'a (mort 398 H.); en 1904, du même, des traités philosophiques de Paul de Sidon ou Paul le Moine; en 1904, de C. Eddé, *La logique* d'Ibn el-'Assâl; en 1905, du P. L. Cheïkho, la

[1] *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abû'l-Barakât*, éd. et trad. Wilhelm Riedel, 1902, Göttingen.

légende arabe de saint Alexis, etc.; sans parler des renseignements donnés dans la Revue sur la belle collection de manuscrits arabes de l'Université.

V. A la même période d'études (1900-1906) appartient la publication d'un ouvrage qui serait le plus ancien document de la littérature arabe chrétienne, *les Homélies de Théodore Abou Korrah*, évêque de Harran, écrivain du VIII[e] siècle de l'ère chrétienne[1].

VI. Le plan du *Corpus* des auteurs chrétiens orientaux comprend naturellement la publication des auteurs arabes chrétiens, tant historiens que théologiens. Cette publication se trouve avoir commencé par des historiens; ce sont eux, d'ailleurs, qui avaient attiré dès l'abord l'attention des savants, puisque Eutychius est connu depuis Pococke, qui travaillait vers 1700, et que l'étude d'El-Makin nous fait remonter à une époque très haute dans l'histoire de l'érudition orientale, son *Historia Saracenica* ayant été éditée et traduite par Erpenius en 1625. Quant à l'histoire des Patriarches d'Alexandrie, de Sévère d'Echmouneïn, elle a été déjà exploitée depuis longtemps par Renaudot.

Les éditeurs du *Corpus* ont commencé à publier une édition complète des Patriarches d'Alexandrie; ils ont préparé une nouvelle édition d'Eutychius dont le premier volume va bientôt paraître, d'après des manuscrits meilleurs et plus complets que celui de Pococke, plus corrects notamment en ce qui concerne les listes des patriarches des divers sièges; à cette édition sera joint le supplément encore inédit de Jean d'Antioche.

VII. L'œuvre du *Corpus* nécessitait l'inventaire que j'avais réclamé dès 1900. Cet inventaire, nous l'avons préparé de

[1] *Majâmir Thâoudouros Abî Korrah*, éd. et trad. Constantin BÂCHÂ, Beyrouth, 1904. — Citons encore : *Die arabischen Bibel-über-setzungen*, par Paul KAHLE, Leipzig, 1904.

façon qu'il puisse rendre les mêmes services que celui de Brockelmann rend dans les études musulmanes; nous apporterons tout le soin possible à la rédaction des notes biographiques et bibliographiques. Voici quel en serait le plan; ce plan pourrait être retouché d'après les observations et les avis des savants compétents.

I

APOCRYPHA. — LITURGICA. — CANONICA.

A. *Apocrypha sacra.* — (Nous considérons comme textes bibliques tous ceux qui sont contenus dans le canon de la Vulgate.)

1° Ancien Testament: *a.* Textes pseudo-épigraphiques; *b.* Récits et histoires concernant l'A. T.

2° Nouveau Testament: *a.* Textes; *b.* Histoires et récits concernant le Christ.

3° Textes et récits concernant : *a.* Les Anges; *b.* La Vierge Marie; *c.* Les Apôtres et les disciples; *d.* La Croix.

B. *Liturgica.* — Anaphores et Rituels : 1° Selon le rite jacobite; 2° Selon le rite melkite.

Appendix : Prières (apocryphes et superstitieuses).

C. *Canonica.* — 1° Généralités. Histoires des Conciles; 2° Canons dits apostoliques; 3° Canons des Conciles; 4° Canons et règles attribués à divers personnages; 5° Canons des empereurs; 6° Traités de droit canonique.

II

EXEGETICA. — THEOLOGICA.

A. *Théologiens Grecs* (dont les œuvres ont été traduites en arabe, par ex. : Basile, Grégoire de Nysse, Chrysostome, etc.).

B. *Théologiens syriens*, traduits du syriaque (comme Bar Salibi, Ephrem, Jacques de Saroug, etc.), ou ayant écrit en arabe (Abou'l-Faradj, Élias de Nisibe, etc).

C. *Théologiens arabes.*

Dans chacune de ces catégories les auteurs sont classés par ordre

alphabétique, sans distinction des sectes auxquelles ils appartiennent (jacobites, nestoriens, melkites).

D. *Ouvrages anonymes.* — 1° Commentaires sur l'A. et le N. T.; 2° Traités de théologie dogmatique. Professions de foi; 3° Traités de morale. Homélies; 4° Controverses et théologie polémique.

III

HISTORICA. — HAGIOGRAPHICA.

A. *Histoire.* — 1° Chroniques et Histoires générales; 2° Histoires particulières. Description des villes et des Lieux saints.

B. *Hagiographie.* — 1° Synaxaires et collections de vies de saints; 2° Vies des martyrs et des saints; 3° Histoires et récits concernant la vie monastique : *a.* Apophtegmata; *b.* Collections d'histoires ascétiques; *c.* Récits et anecdotes isolés.

B[on] CARRA DE VAUX.

BIBLIOGRAPHIE.

NOUVELLES BIBLIOGRAPHIQUES.

Sous le titre suivant : *Les Préceptes du Behaïsme* (Paris, Ernest Leroux, 1906, in-18, x-72 pages. Prix : 2 fr. 50), MM. Hippolyte DREYFUS et MIRZA HABIB-ULLAH CHIRAZI donnent la traduction de quelques textes behais recueillis dans les communautés hindoues et dont voici l'énumération : *Les Ornements* — *Les Paroles du Paradis* — *Les Splendeurs* — *Les Révélations.* Ils sont précédés de la curieuse lettre qu'écrivit Beha-Ullah au sultan Abdul Aziz après son arrivée à Saint-Jean d'Acre dans l'automne de 1868. Dans l'introduction, les traducteurs combattent l'opinion d'après

laquelle le behaïsme se rattacherait à la secte des Horoûfis. L'accueil fait aux nombreuses publications qui, depuis quelques années, ont été consacrées aux religions du Bab et de Beha-Ullah nous font bien augurer du succès de cette intéressante plaquette.

M. Ch. René-Leclerc faisait dernièrement lithographier à Médéah une carte du Maroc avec légende en arabe, qui ne saurait manquer d'être appréciée par les indigènes de l'Afrique du Nord. En même temps il publiait une intéressante étude sur un sujet qui, bien que plein d'actualité, était encore peu connu : *L'Armée marocaine* (Alger, Léon, 1905, in-8°, 29 pages avec carte. — Extrait du *Bulletin de la Société de Géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*).

M. A. Raux, professeur au lycée de Constantine, nous envoie *La Mo'allaka de Zohaïr, suivie de la Lâmiyya d'Ibn El Ouardi et de quelques poésies extraites du Divan de 'Ali ben Abi Tâlib* (Alger, Adolphe Jourdan, 1905, in-8°). Les textes arabes de ces poèmes, entièrement vocalisés, sont accompagnés d'un commentaire arabe et d'une traduction française.

Les *Leipziger Semitische Studien*, publiés par MM. A. Fischer et H. Zimmern à la librairie J. C. Hinrichs, de Leipzig, viennent de s'enrichir de deux fascicules dus à M. Hans Stumme, l'arabisant bien connu. Tous les deux sont consacrés à la littérature maltaise. Ce sont d'abord des *Maltesische Studien, eine Sammlung prosaischer und poetischer Texte in maltesischer Sprache nebst Erläuterungen* (1904, in-8°, 124 pages. Prix : 4 marks), puis des *Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel in deutcher Uebersetzung* (1904 in-8°, XVI-103 pages. Prix : 3 m. 50).

La librairie Victor Lecoffre donnait, il y a quelques mois, dans sa *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésias-*

tique, un remarquable travail du R. P. J. Pargoire : *L'Église byzantine de 527 à 847* (1905, in-12, xc-405 pages. Prix : 3 fr. 50) excellent résumé de tout ce que nous connaissons sur ce sujet. Bien différent de cet ouvrage est le dernier volume qu'elle a édité : *Chez les ennemis d'Israël : Amorrhéens, Philistins*, de M. l'abbé Antoine Dard (1906, in-16, 333 pages avec figures et cartes hors texte. Prix : 3 fr. 50). C'est un journal de voyage en Palestine dans lequel l'auteur nous retrace avec un talent réel la situation actuelle de ce pays et l'histoire de ses luttes passées.

Un livre fort curieux et d'une lecture captivante, c'est celui que le Dr Binet-Sanglé, professeur à l'École de psychologie, vient de faire paraître dans la Bibliothèque de cette école sous le titre suivant : *Les Prophètes juifs, étude de psychologie morbide* (*Des origines à Élie*) [Paris, Dujarric et Cie, 1905, in-18, 324 pages. Prix : 3 fr. 50].

M. Martin Lewin vient de donner une utile contribution aux études syriaques par son édition critique des gloses de Théodore Bar Kônî sur les chapitres xii-l de la Genèse (*Die Scolien des Theodor Bar Kônî zur Patriarchengeschichte* (*Genesis xii-l*), *herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen.* Berlin, Mayer und Müller, 1905, in-8°, xxxvii-35 pages).

Nous recevons le premier fascicule d'un important ouvrage de M. Moritz Steinschneider, *Die Geschichtslitteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften* (Frankfurt a. M., Kauffmann, 1905, in-8°, 190 pages. Prix : 6 marks). Ce fascicule est consacré à la bibliographie des ouvrages en langue hébraïque ; nous espérons que les autres suivront rapidement. Rapprochons de cet ouvrage *La Littérature populaire des Israélites tunisiens* de M. Eusèbe Vassel, dont le premier fascicule, comprenant les pages 5-96, a paru récemment (Paris, Ernest Leroux, 1905, in-8°. Prix : 2 fr. 50).

Traduit dans toutes les langues de l'Europe, le Code de Hammourabi de l'être en persan, et le journal *Tèrbiyèt* de Téhéran publie cette nouvelle version depuis quelques mois. Rappelons, à ce propos, que ce fut M. K.-J. Basmadjian qui, il y a une dizaine d'annés, introduisit l'assyriologie en Turquie avec sa brochure *Asoûrî vè Kaldânilèrè makhsoûs khatt-i mîkhî* (Constantinople, Bibliothèque de l'Asr, 1312, in-16 de 27 pages).

Sept traductions différentes du Chapitre sur les vies des saints anachorètes avaient été publiées. Aujourd'hui M. l'abbé F. Nau nous en donne le texte grec original précédé d'une savante introduction et suivi de deux appendices (*Le Chapitre sur les saints anachorètes et les sources de la vie de S. Paul de Thebes* [Extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*]. Paris, Alphonse Picard et fils, 1906, in-8°, 31 pages).

Le British Museum vient d'éditer, avec un luxe veritablement remarquable, un recueil de textes coptes et grecs de l'époque chrétienne releves dans cet etablissement par l'un des conservateurs, M. R. Hall (*Coptic and Greek Texts of the Christian Period from ostraka, stelae, etc. in the British Museum.* London, 1905, in-folio, xi-159 pages avec 101 planches). Reproduits en fac-similé et en caractères d'impression, les nombreux textes contenus dans ce beau volume sont accompagnés d'une traduction anglaise.

Lucien Bouvat.

The private diary of Ananda Ranga pillai, dubash to J. F. Dupleix... Translated from the tamil and edited by Sir J.-F. Price and K. Rangosari. Vol. I. *Madras*, Gov. Press, 1905. — In-8°, xlij-445 pages et un portrait.

Le 21 novembre 1844 débarquait à Pondichéry un jeune commissaire de la marine, Édouard Ariel, qui avait suivi les

cours d'Eug. Burnouf à Paris et qui avait demandé à être envoyé dans l'Inde pour y continuer ses études. Il ne tarda pas à apprendre à fond et le sanskrit et le tamoul; il réunit bientôt une fort belle collection de livres et de manuscrits. Au cours de ses recherches, il découvrit, dans une maison de la ville noire, de très importants documents, fort intéressants pour l'histoire des Français dans l'Inde, qu'il fit copier. Cette copie, conservée aujourd'hui à la Bibliothèque nationale, à Paris, forme seize volumes grand in-folio. Onze de ces volumes (nos 144 à 154)[1] contiennent le journal d'Anandarangappoullé, courtier, c'est-à-dire agent général, de la Compagnie des Indes, qui embrasse une période de 25 ans, de 1736 à 1761. C'est l'époque la plus importante de l'histoire moderne de l'Inde.

Un autre jeune fonctionnaire de Pondichéry, M. Arthur Gallois Montbrun, signala ce journal dans une petite brochure qu'il publia en 1847. En 1870, à l'occasion de l'érection de la statue de Dupleix à Pondichéry, M. F.-N. Laude, Procureur Général, fit paraître des extraits de ce journal relatifs au siège de 1748, traduits en français par ses ordres : mais cette traduction est assez médiocre et incomplète. En 1889, j'en ai traduit quelques passages dans un volume publié par l'École des langues orientales à l'occasion du Congrès des Orientalistes de Stockolm; en 1894, j'ai publié un volume intitulé *Les Français dans l'Inde*, qui contient la traduction de plusieurs morceaux du journal, de 1736 à 1748. J'ai donné un spécimen du texte dans mon *Manuel de la langue tamoule* publié en 1903. On trouve de tout dans ce journal : des histoires de famille, des *cancans*, des conversations, des observations, des détails de commerce, etc.

Aujourd'hui, le gouvernement anglais a prescrit la publi-

[1] En 1900, un nouveau volume fut découvert à Pondichéry et une copie en fut envoyée par les soins de M. A. Bourgoin, conservateur des Archives de l'Inde française, à la Bibliothèque nationale, où elle a reçu le n° 154 *bis*.

cation complète de ce mémorial et le premier volume de cette traduction vient de paraître.

Le volume est fort élégamment imprimé, avec des sommaires en marges, un index alphabétique à la fin, une table analytique des chapitres entre lesquels on a divisé le journal, une fort intéressante introduction et deux appendices. En regard du titre est la reproduction photographique d'un portrait — œuvre évidemment d'un artiste médiocre — conservé dans la famille d'Anandarangappoullé. La traduction m'a paru exacte et fidèle; elle est éclairée de temps en temps par quelques notes discrètes. Mais j'ai pu constater que la copie de Paris, exécutée il y a déjà cinquante ou soixante ans sur des originaux mieux conservés, pourrait combler certaines lacunes de la copie dont s'est servi M. Price.

Le premier appendice traite du nom *Maçukkurei* par lequel l'auteur désigne Bourbon et Maurice; M. Price adopte ma traduction «Mascareigne»; c'est que, à l'époque, on disait, en parlant de ces deux îles : «les Mascareignes» ou simplement «les îles»; Mascareigne était d'ailleurs le nom primitif de Bourbon.

M. Price paraît désireux de savoir quelle est exactement la consistance de la copie Ariel (Bibliothèque nationale). Après l'addition du ms. supplémentaire n° 154 *bis* qui a été copié par les soins de M. A. Bourgoin, conservateur de la Bibliothèque de Pondichéry, sur un registre nouveau découvert en 1900, le manuscrit va du 6 septembre 1736 au 12 juillet 1761 [1], et présente les lacunes suivantes : du 25 novembre 1748 au 24 juin 1749, du 20 décembre 1750 au 15 avril 1751, du 7 mars au 23 avril 1752, du 10 décembre 1753 au 3 septembre 1754, du 23 septembre 1758 au 4 janvier 1759 et du 12 mars au 9 avril 1759.

Julien VINSON.

[1] Anandarangappoullé mourut le 12 janvier 1761, trois jours avant la capitulation de Pondichéry.

M.-A. STEIN. — *Report of Archæological Survey work in the North-Western Frontier Province and Baluchistan*, for the period from January 2[d], 1904, to March 31[st], 1905. Peshawar, 1905; in-fol. 56 pages.

Le D[r] M.-A. Stein, dont l'activité méthodique suffit à toutes les tâches, a joint récemment aux fonctions d'inspecteur général de l'enseignement, qu'il exerçait auparavant, celles d'*Archæological Surveyor*. Nul assurément n'était mieux qualifié que ce sagace et heureux explorateur pour rechercher, sur le sol du Gandhâra et de l'Udyâna, les restes de cette antique culture buddhique dont il a su retrouver les vestiges jusque dans les sables du Turkestan. Le présent rapport, qui contient la relation des tournées effectuées par M. Stein pendant l'année 1904, nous apporte déjà des résultats pleins d'intérêt sur les antiquités du district de Kohat, du Mahaban et du Baluchistan.

Kohat est un district situé sur la frontière afghane, entre ceux de Peshawar au nord et de Bannu au sud. Ces deux derniers forment le bassin de la rivière Kurram, une des plus anciennement connues parmi les rivières de l'Inde, car elle est mentionnée, sous le nom de *Krumu* dans la *nadīstuti*, RV., X, 75. Cette région fut traversée, au v[e] et au vii[e] siècle, par les pèlerins chinois Fa-hian et Hiuan-tsang. Fa-hian, partant de *Hai-lo* (Hidda, 5 m. S. de Jalalabad), sur la frontière du pays de Nagara (Nangrahar), franchit les Petites Montagnes neigeuses (le Safed-Koh) et arriva au royaume de *Lo-i* (haute vallée du Kurram), où habitaient 3000 moines étudiant les deux Yânas. De là il descendit vers le Sud et arriva au pays de *Po-na* (Bannu) qui comptait à peu près autant de moines, mais tous adhérents du Hīnayâna[1].

Hiuan-tsang, retournant de l'Inde vers Kabul et la Chine, passa à *Lan-po* (sk. *Lampaka* = Laghman), d'où il marcha 15 jours vers le Sud jusqu'à *Fa-la-na* (Bannu). Ce pays était

[1] *Fa-hian*, trad. Legge, p. 36 et suiv.

sous la dépendance du Kapiça; il était limitrophe, à l'Ouest, du *Ki-kiang-na* (le *Kikan* des Arabes), région montagneuse habitée par des tribus indépendantes (= Waziristan). La route suivie par le pèlerin était la grande route qui joignait la région de Kabul au cours moyen de l'Indus : elle traversait le Safed-Koh et suivait la vallée du Kurram jusqu'à son confluent avec l'Indus. Quant à la capitale du pays de *Fa-la-na*, M. Stein croit en retrouver la trace à Akra, 7 m. S. S. O. de Bannu, où de nombreux monticules paraissent témoigner de l'existence d'une ancienne cité. Cette hypothèse devra être vérifiée par des fouilles, car il ne reste sur le sol aucun vestige caractéristique.

Il n'en est pas de même à Kafirkot. Sur un plateau isolé du Khasor Range, qui domine le confluent du Kurram avec l'Indus, se trouvent les ruines d'une ancienne forteresse, consistant principalement en un mur bastionné qui fait le tour du plateau. La surface delimitée par ce mur paraît être d'une vingtaine d'hectares. La maçonnerie est d'une curieuse diversité : tantôt des pierres de dimensions énormes, grossièrement épannelées vers l'extérieur, mais de formes et de dimensions irrégulières, sont empilées les unes sur les autres, les interstices étant comblés par des cailloux (type très commun dans le Gandhâra et l'Udyâna); tantôt les pierres, de dimensions inégales, sont taillées de manière à former des assises horizontales, les plus grandes formant la base des murs, les plus petites le parapet; tantôt enfin un noyau de moellons est revêtu de deux parements de grès soigneusement appareillés. Dans cette enceinte se trouvent les ruines de quatre petits sanctuaires et d'une maison d'habitation à deux étages; un cinquième temple est à l'extérieur du fort, sur le bord de la rivière.

Ces constructions paraissent dater du VIIIe au Xe siècle; elles ne portent aucune trace d'occupation musulmane.

Dans le district de Hazara, M. Stein a fait une curieuse observation concernant le rocher de Mansehra, qui porte une inscription d'Açoka. Le choix de ce site paraît d'abord étrange,

car les environs sont déserts. Mais au pied du rocher passe un vieux sentier qui conduit de Mansehra au tīrtha de Brerī (5 m. N. O. de Mansehra), où on se rend en pèlerinage pour vénérer un grand rocher qui est une forme naturelle (*svayaṃbhū*) de Durgā (Brerī = Bhattarikā, i. e. Durgā). La présence de l'inscription sur le chemin d'un pèlerinage sans doute fort ancien s'explique facilement; c'est ainsi que les édits sur roc de Junagadh sont sur la route des sanctuaires du mont Girnar.

Nous arrivons au chapitre le plus curieux du rapport de M. Stein : l'exploration du Mahaban. On donne ce nom au massif montagneux qui s'enfonce comme un coin dans la frontière indienne, entre les districts de Peshawar et de Hazara, et qui domine la rive droite de l'Indus, en face d'Abbottabad. Il ne jouissait que d'une notorieté modeste lorsque, en 1848, le général Abbott crut y retrouver le roc fortifié d'Aornos qui fut assiegé et pris par Alexandre. En Angleterre, tout ce qui touche de près ou de loin à la Grèce est assuré d'une célébrité immédiate : le Mahaban devint donc célèbre, en attendant le jour où le Dr Stein devait le depouiller de son auréole classique. La chose s'est faite très simplement. Abbott avait regardé le Mahaban de fort loin : comme il n'en pouvait distinguer les détails, il s'était facilement persuadé que le site répondait exactement aux descriptions des historiens d'Alexandre. Il se plaisait notamment à y voir — *in his mind's eye* — un grand plateau abondamment arrosé. Or quand M. Stein, après de laborieuses négociations avec les tribus, réussit à mettre le pied sur le prétendu Aornos, que vit-il? Au point d'intersection de quatre longues arêtes rocheuses, une petite terrasse d'environ 120-130 mètres de long sur 25-60 mètres de large. L'escorte n'y était pas à l'aise, d'autant que la source d'eau pure promise par Arrien était aussi invisible que les terres arables dont la culture, selon le même auteur, exigeait le travail d'un millier d'hommes. En somme, la question que M. Vincent Smith, dans sa récente *Histoire de l'Inde*, considérait comme « definitely settled », l'est en effet,

mais dans le sens négatif : le Mahaban n'est pas l'Aornos. Sur quel rocher se posera désormais ce nom flottant? M. Stein n'est pas éloigné de croire que le fameux siège n'a eu lieu que dans le pays chimérique où Alexandre accomplit tant de miraculeuses prouesses. C'est peut-être pousser un peu loin le scepticisme. Sur un autre point encore, M. Stein tient un langage inquiétant. On sait que la région de Peshawar a fourni à l'épigraphie un assez grand nombre d'inscriptions en caractères inconnus. Suivant les renseignements donnés par leurs inventeurs, les unes provenaient du Mahaban, les autres du Buner. Or M. Stein a été au Buner et au Mahaban, sans pouvoir trouver nulle part la moindre trace, le moindre souvenir de ces inscriptions. Un émule d'Islam Akhun aurait-il été à l'œuvre de ce côté?

La seconde découverte de M. Stein est la localisation du stūpa du « Don du corps ». Il y avait dans l'Inde du Nord « quatre grands stūpas » marquant respectivement les endroits où le Bodhisattva avait donné par charité un morceau de sa chair, ses yeux, sa tête et son corps. Le stūpa du Don de la tête était à Takṣaçilā (Shah-ki-Ḍheri, près Peshawar); celui du Don des yeux a été localisé par M. Foucher à Puṣkaravatī, aujourd'hui Charsadda (BEFEO., I, 339); celui du Don de la chair, par M. Stein, à Girarai (Buner). Restait le quatrième, que Cunningham plaçait à Manikyāla, près de Rawalpindi. Pour des raisons que nous ne pouvons examiner en détail, mais qui paraissent probantes, il faudrait le chercher sur le mont Banj, au sud de la chaîne principale du Mahaban.

Nous ne suivrons pas le Dr Stein dans son voyage aux ruines d'Asgram (probablement l'*Asigramma* de Ptolémée) et dans le Baluchistan. Nous en avons dit assez pour montrer que le travail archéologique est vigoureusement poussé sur la frontière du Nord-Ouest. Nous faisons des vœux pour qu'une œuvre aussi bien commencée ne soit pas arrêtée par le manque de temps ou de ressources. Le monde savant aurait une grande joie à apprendre que le Gouvernement de l'Inde a donné au Dr Stein les moyens de fouiller un grand

site historique, tel que celui de la vieille Takṣaçilā. Il est presque sûr que des trésors scientifiques dorment là à portée de la main. Lord Curzon avait un goût peut-être excessif pour les restaurations : puisse, sous le nouveau règne, la pioche hériter de la faveur dont la truelle bénéficiait sous l'ancien !

Ajoutons que le point de vue archéologique n'est pas le seul qui ait retenu l'attention du Dr Stein. Il s'est préoccupé aussi de réunir des matériaux pour la géographie ancienne de l'Inde du Nord, qui est sa part contributive au *Grundriss der indo-arischen Philologie*. On apprendra avec satisfaction que le *Grundriss* n'est pas mort et enterré, comme on avait pu le craindre, mais qu'il est simplement tombé dans une léthargie dont il ne serait pas impossible qu'il se réveillât dans un avenir plus ou moins éloigné. Du vivant de Bühler, il en parut 4 ou 5 fascicules par an ; après sa mort, un ou deux ; depuis quatre ans il n'en paraît plus du tout. L'héritage d'Alexandre est lourd sans doute : il semble cependant qu'avec quelques efforts on parviendrait à achever l'œuvre que sa mort a interrompue.

L. Finot.

Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2 März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Carl Bezold. Mit dem Bildniss Th. Nöldeke's, einer Tafel und zwölf Abbildungen. 2 Bände. Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen, 1906. (Druck von W. Drugulin in Leipzig.)

A l'occasion du soixante-dixième anniversaire de M. Nöldeke, un grand nombre de ses amis et anciens élèves lui ont présenté un recueil de mémoires qui dans leur ensemble sont l'image du vaste domaine de la science littéraire où ce savant règne en maître d'une autorité non contestée. Je suis un des quatre-vingt-six contribuants et je n'oserais en-

treprendre de rendre compte du livre, si je ne devais ajouter en toute humilité : *quorum pars exigua fui.*

Le recueil commence par un catalogue des écrits de M. Nöldeke, dressé par M. Kuhn, et qui embrasse aussi ses critiques d'ouvrages d'autres auteurs. Le total s'élève au chiffre respectacle de 564 numéros, et encore M. Kuhn m'écrit qu'il n'est pas complet.

Les essais de la première partie (p. 1-461) ont tous rapport à la langue, la littérature, la religion et l'histoire des Arabes. Ils débutent par le mien qui contient une hypothèse sur la vocation du Prophète. M. Buhl a soumis à un examen critique excellent les traditions sur les préliminaires de la bataille de Bedr, et celles sur l'émigration des Musulmans en Abyssinie. M. Nicholson décrit le fragment d'une biographie de Mohammed par al Mottawwi'i (ve siècle de l'Hég.) qui n'a pas encore été consulté par les savants européens et dont le seul manuscrit connu se trouve dans sa bibliothèque. M. Fischer tâche de démontrer que les versets 7 et 8 de la sourate 101 sont une interpolation exégétique et non pas des paroles coraniques mal placées. M. Geyer traite des vers anciens où la vitesse de la chamelle est attribuée à sa frayeur, causée par un chat qui s'est attaché à ses flancs, doublé parfois d'un coq ou d'un porc. Il croit qu'on ne saurait penser à ces animaux mêmes, mais qu'ils figurent des êtres démoniaques, des djinn. M. Schulthess a fourni un très bon mémoire sur le poète ancien Omaya ibn abi'ç-Çalt et l'authenticité des vers qu'on lui attribue. Ce poète était *hanîf*, terme que M. Schulthess considère comme étant arabe, non pas emprunté à l'araméen, et signifiant sécessioniste. L'auteur pense que ce poète devait ses connaissances bibliques aux Juifs du Yémen. M. Houtsma signale une version poétique du Kalila wa Dimna par Ibn al-Habbâriya († 504 de l'Hég.) qu'on croyait perdue, mais qui s'est retrouvée en Inde, où elle a été lithographiée en 1900 à Bombay. M. Snouck Hurgronje communique une qaçîda

d'un poète du Hadramōt avec traduction et notes. M. Brockelmann a recueilli les fragments du livre de Mohammed ibn Sallām al-Djomahi († 231) sur les poètes. M. Lyall publie un extrait du Commentaire d'Ibn al-Anbārī sur les Mofaddalīyāt dont il prépare une édition. Cet extrait contient le récit de la bataille d'al-Kolāb par Ibn al-Kelbī. M. G. Rothstein a trouvé dans le livre de Shāboshtī († 390) sur les monastères un épisode intéressant sur les Tāhirides dont il donne un aperçu. M. Barthold soumet à un examen critique tout ce qu'on sait sur les premières années de Ya'qoub le premier prince Saffāride. M. Derenbourg redresse un passage tronqué du Fakhrī, en insérant un en-tête qui manque dans le manuscrit. M. Max van Berchem donne une édition sommaire des inscriptions de l'atābek Loulou de Mossoul. M. Torrey publie d'après le manuscrit de Paris un petit traité d'Ibn Barrī († 582) sur les locutions vicieuses, et M. Brünnow le traité d'Ibn Fāris († 395) sur l'allitération en arabe. M. Mez parle de quelques classes de verbes trilitères de formation secondaire, comme ceux commençant par un *s* et qui ont été dérivés de la 10ᵉ forme ou bien d'une forme *saf'al*, d'autres commençant par un *h* qui ont été formés de la 4ᵉ forme, etc. M. Reckendorf traite de l'emploi du participe en arabe. M. Friedländer fait ressortir les hautes qualités du « Livre des religions et des sectes » par Ibn Hazm et en analyse la composition. M. de Boer expose la polémique d'al-Kindī contre le dogme de la Trinité. M. Cheikho publie un petit traité religieux et philosophique de Honein. M. Fraenkel décrit en détail le droit d'asile chez les Arabes. M. Goldziher fournit une étude intéressante sur les éléments magiques de la prière musulmane. M. Becker donne un article remarquable sur l'usage du *mimbar* (chaire) aux premiers temps de l'islamisme. M. Juynboll s'occupe de la signification primitive du mot *'amm* (oncle paternel). M. Macdonald publie l'Histoire du pêcheur et du djinnī d'après le manuscrit des Mille et une Nuits employé par Galland. M. Rhodokanakis décrit trois manuscrits de Cons-

IMPRIMERIE NATIONALE.

tantinople. M. Euting dessine et décrit la selle de chameau des Bédouins. M. Yahuda donne un recueil de proverbes baghdadiens avec traduction et explication. M. Schwally fait la description de certaines coutumes superstitieuses qu'il a observées au Caire. M. Marçais parle de l'euphémisme et l'antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie. M. Basset a pris pour sujet de son article les mots arabes passés en berbère. M. Stumme donne un spécimen d'un poème géographique en shilhi de Sīdī Hammou, Berbère qui vécut au XVIIe siècle. M. Grimme croit avoir découvert l'existence de la doctrine du « Logos », à part de la doctrine chrétienne, en Arabie méridionale et en trouve des traces dans le Coran.

La seconde partie du recueil commence par une communication de M. Braun sur des textes syriens qui ont rapport au premier synode de Constantinople. M. Duval donne une notice sur la *Rhétorique* d'Antoine de Tagrit. M. Chabot décrit un ouvrage syriaque d'origine nestorienne intitulé *Le Jardin des Délices*, et qui explique le texte des leçons des Dimanches et Fêtes du cycle liturgique annuel. M. Zetterstéen publie un dialogue en vers entre le diable et la pécheresse dans le dialecte araméen appelé fellīhī. M. Landauer donne des notes critiques sur l'édition de Lagarde du Targum des Lamentations. M. Gaster traite des accents dans le Pentateuque samaritain et de la division en sections. M. Lidzbarski explique les noms d'ange mandéens Uthra et Malakha. M. Löw a dressé une liste très utile des noms des poissons en araméen. M. Hjelt a compilé les noms de plante qui se trouvent dans le Hexaëmeron de Jacques d'Édesse. M. Bevan examine l'origine du verbe araméen *kalles* « louer ». M. J.-W. Rothstein insère un *Specimen criticum* sur le texte hébraïque de Jésus Sirah; M. Ginzberg donne des notes explicatives sur le même texte. M. Stade reconstruit la forme poétique du psaume XL. M. Witton Davies présente des notes critiques et explicatives sur divers psaumes. M. Budde examine le

système de vocalisation hébraïque de l'école de Tibérias. M. Nowack s'occupe de la question toujours brûlante de savoir si la littérature hébraïque a connu un mètre et quel en est le caractère. Sa réponse à la première question est affirmative et il croit que ce mètre se basait sur l'accent. M. Eerdmans traite de la fête israélite des *mazzoth* (pain azyme) qu'il considère comme étant originellement indépendante de la fête de Pâques. M. Marti trace le tableau des événements du temps suprême selon l'Ancien Testament. M. Sellin étudie la question très discutée de l'ephod des prêtres israélites qu'il croit avoir été toujours une espèce de tablier. M. Westphal étudie la signification originelle de l'expression « armée céleste » chez les Hébreux. M. Baudissin tâche d'éclaircir la question de l'identification du dieu phénicien Esmoun avec Esculape. M. Seybold explique les mots hébreux *berīth* « alliance », *rōsh keleb* « tête de chien » et *rōsh hamōr* « tête d'âne ». M. Moore démontre que par le *yotèret* de la foi dans le sacrifice il faut entendre le « Lobus caudatus ». M. Kautzsch expose les raisons pour lesquelles on a attribué à tort à l'influence de l'araméen le doublement du premier radical des verbes *mediæ geminatæ* en hébreu. M. D.-H. Müller parle des substantifs verbaux et en donne des exemples en mahrī et en soqotrī. M. Barth signale les changements que les mots subissent par suite de leur accouplement avec d'autres mots. M. Toy a intitulé son mémoire : *La conception sémitique d'une loi absolue.* Il entend par là la loi divine comme elle a été révélée à Moïse et à Mohammed.

M. Soltau s'occupe des légendes sur saint Pierre dans les Actes des Apôtres et de la composition de cet écrit. M. Niese a pris pour sujet de son mémoire la lettre du consul Gaius Fannius à l'archonte de Kos en faveur d'une ambassade des Juifs, qui se trouve dans le 14ᵉ livre de l'*Archéologie* de Josèphe. Il démontre que cette lettre a été donnée en 161/0 avant J.-C. et que l'ambassade est celle qui partit pour Rome après la victoire de Judas le Maccabé sur Nicanor. M. Neumann parle des causes de la persécution des chrétiens par Decius

et montre, par l'analyse de la lettre pseudo-clémentine sur la virginité, qu'au temps de cet empereur l'ascétisme chrétien n'avait pas encore pris beaucoup de développement. M. Gardthausen traite des Parthes dans les inscriptions gréco-romaines. M. Domaszewski donne des renseignements sur le culte de Julia Domna, l'épouse de Septime Sévère, comme « virgo cælestis ». M. Oestrup démontre que l'épithète homérique d'Apollon : *Smintheus* dérive bien de *Sminthos* « souris champêtre », mais que ce nom comme les idées qui s'y rattachent sont d'origine orientale. M. Deissmann prouve que le nom de *santhera* que certaines traditions mentionnent dans la généalogie de Jésus-Christ n'est nullement rare au temps des premiers empereurs romains.

M. Pereira publie la version éthiopienne d'un sermon de Jacques de Nisibe à l'occasion de l'expédition du roi des Perses contre cette ville. M. Bezold communique une pièce curieuse dénommée le Testament d'Adam, qui s'est conservée en arabe et en éthiopien. M. Guidi donne un aperçu de la grammaire éthiopienne qui porte le nom de *Sawāsew*, c'est-à-dire « échelle ». M. Rossini publie un poème lyrique en tigré sur la bataille de Addi Cheletô, avec traduction et notes. M. Littmann traduit de la même langue des légendes de tribus d'après le texte édité par M. Rossini.

M. Zimmern pense que le Pehtā et Mambūhā des Mandéens ont leur origine dans le culte babylonien et en conclut que le mandéisme est au fond la continuation de l'ancienne religion des Babyloniens. M. Jastrow expose le caractère composé du poème babylonien de la Création. M. Jensen cherche des traces du Noé babylonien Xisutros dans la Bible et les trouve un peu partout. M. Lehmann-Haupt combat l'identité de Belitanas et de Beletaras proposée par M. Marquart et défend l'autorité de Ctésias. M. Halévy présente deux problèmes assyro-sémitiques : 1° celui des emprunts assyro-babyloniens en hébreu; 2° celui des noms des signes cunéiformes.

M. Williams Jackson donne quelques notes additionnelles

sur son livre « *Zoroaster the Prophet* ». M. Horn a recueilli tous les passages du Shahnameh où sont décrits la pointe et la fin du jour, le midi, le soir, la nuit, le lever et le coucher de la lune. M. Jacob décrit le cabaret, le vin et tout ce qui y appartient d'après les Gazels de Hāfiz. M. Hübschmann propose une nouvelle étymologie du mot grec κτείς. M. Giese traduit deux épisodes d'un roman turc de Hüsēn Rahmi, qui peignent la vie populaire à Constantinople. Le dernier article est celui de M. Spiegelberg qui examine ce que les monuments araméens de la période persane trouvés en Égypte nous apprennent sur la langue égyptienne.

J'ai fait cet exposé sommaire du contenu de ce recueil pour donner une idée de sa richesse. Il est tout naturel que toutes les pièces n'aient pas la même importance, mais il n'y en a pas, ou presque pas, qui soient dépourvues d'intérêt, et celles qu'on peut considérer comme des bijoux ne sont pas rares. Ensemble elles forment un monument digne de l'illustre savant en l'honneur duquel il a été élevé.

M. Bezold a bien voulu se charger de la correspondance et de la rédaction et il s'est acquitté de cette tâche à merveille. Ensuite il a doublé la valeur pratique du recueil par deux index, l'un des noms propres, l'autre des mots expliqués. L'exécution typographique fait grand honneur à MM. Töpelmann à Giessen, et Baensch, de la maison Drugulin, à Leipzig. Le portrait de M. Nöldeke est très réussi.

Leide, avril 1906.

M. J. de Goeje.

Kurukh-English dictionary. Part I. By Rev. Ferd. Hahn, Ev. luth. Mission, Chota-Nagpore. *Calcutta,* Bengal Secretariat Press, 1903, in-8°, (iv)-184 pages.

Ce livre, qui fait suite à l'excellente grammaire du même auteur, devra rendre de grands services en contribuant à

faire connaître l'une des langues dravidiennes les plus intéressantes et les moins connues. Les mots sont en majorité dravidiens, comme il est naturel, mais il y en a un nombre important dont l'origine paraît difficile à établir; on trouve aussi, mais moins souvent qu'on ne s'y serait attendu, des expressions empruntées aux langues gaudiennes environnantes : Hindi, Bengali, Uriya. L'auteur a droit à tous les remerciments et à toutes les félicitations.

Julien VINSON.

KALINATH MUKHERJI. *POPULAR HINDU ASTRONOMY*. Part I. — Calcutta, 1905.

Le même. *ATLAS OF HINDU ASTRONOMY*. — Calcutta, 1901.

Depuis plus d'un siècle on étudie l'astronomie indoue. Les grands traités indigènes, entre autres le *Sûrya-Siddhânta*, ont été publiés et traduits. On sait par quelles étapes cette science a passé, et il a été possible d'en écrire l'histoire. Plus d'une question est cependant controversée, par exemple celle des origines du zodiaque lunaire.

M. Kalinath Mukherji ne s'est pas proposé de résoudre de tels problèmes. Il a voulu écrire un livre accessible au grand public lettré et donner de l'astronomie indoue une exposition « populaire ». Ces modestes prétentions ne l'ont pas empêché de composer un ouvrage à la fois utile et scientifique. Les rapprochements variés dont il a su l'enrichir témoignent même d'une solide érudition.

La première partie de cet ouvrage traite des constellations et des *nakṣatras* ou astérismes lunaires. On sait quel rôle important ont joué et jouent encore dans l'Inde ces nakṣatras. Dès la période védique, ils servirent de base au calendrier. Ils constituèrent un zodiaque de 27 figures avec chacune desquelles la pleine lune peut entrer en conjonction. Ces astérismes sont décrits avec beaucoup de soin dans le livre de

M. Kalinath Mukherji. Ils sont en outre l'objet d'une notice dont les éléments sont empruntés à la littérature sanskrite, en particulier aux Védas et aux Purâṇas.

A ce titre d'ailleurs, toute l'introduction est d'un vif intérêt. C'est un chapitre très nourri de citations, où l'auteur montre l'origine astronomique d'un grand nombre de mythes indous. Parmi les dix exemples réunis, le premier surtout est instructif; il s'agit de la voie lactée et des différentes conceptions que s'en firent les sages védiques.

L'atlas par lequel M. Kalinath Mukherji inaugura ses publications a pour objet d'illustrer les descriptions fournies par le *Popular hindu Astronomy*. Toutefois c'est un ouvrage qui se suffit à lui-même. Il comprend en effet une introduction dans laquelle les étoiles de chaque partie de la sphère céleste sont systématiquement classées et leurs caractères brièvement indiqués.

L'atlas comprend 10 planches. Les six premières représentent la sphère céleste et les constellations qui la composent. Les quatre autres expliquent les phénomènes astronomiques, jour et nuit, saisons, éclipses, etc. Il faut louer la finesse et la beauté de ces planches. Entres toutes, la cinquième mérite un éloge sans réserve. Elle consiste dans la carte du ciel avec représentation figurée des constellations. C'est une véritable œuvre d'art qu'il sera difficile de surpasser.

A. Guérinot.

RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE,

PUBLIÉ PAR M. CLERMONT-GANNEAU.

(PARIS, E. LEROUX.)

TOME VII, LIVRAISONS 8-15. (Octobre 1905-Mars 1906.)

SOMMAIRE.

Le gérant :

RUBENS DUVAL.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1906.

LA FEMME DANS L'ANTIQUITÉ

(SECONDE PARTIE),

PAR

M. E. REVILLOUT.

(SUITE ET FIN [1].)

« Il ne faut pas perdre de vue que nous sommes ici, par excellence, dans une époque de transition. On avait des réminiscences de ce qui s'était fait avant qu'Amasis n'essayât de changer les bases de la société égyptienne; on avait des réminiscences de ce qui s'était fait sous Amasis ou au commencement du règne de Darius; et on combinait cela souvent d'une façon bien singulière.

« Notre contrat tient à la fois de l'acte civil et du contrat qui, précédant cet acte de l'état civil, était relatif aux biens.

« Comme les actes de l'état civil, il constate la cérémonie qui lie le lien conjugal. Dans la législation archaïque c'était la rencontre des deux parties dans

[1] Voir les numéros de janvier-février 1906, p. 57-101, et mars-avril 1906, p. 161-232.

le temple, puis les questions et les réponses qui s'ensuivaient. Dans la législation d'Amasis, c'était — ainsi que dans la législation romaine — le versement, réel ou fictif, d'un prix convenu, représenté par un poids du métal formant le numéraire.

« Dans notre acte, cette mancipation a encore les mêmes conséquences qu'elle avait du temps d'Amasis. Elle constitue la cérémonie de la prise pour femme et c'est ce qu'indique la phrase : « Tu m'as « prise pour femme aujourd'hui, tu m'as donné un « kati fondu de la double maison de vie pour mon « *neb himet* en t'établissant mon mari. » Mais ce prix versé par le mari pour son droit de maîtrise n'est encore ici considéré que comme un apport matrimonial, remboursable dans certains cas, du moment où le mari n'acquiert plus sur sa femme les droits de quasi-propriété que lui permettaient d'acquérir les lois d'Amasis. Par cela même, le mari devient le créancier de sa femme; et c'est celle-ci qui doit parler comme le fait toujours un débiteur.

« D'après les principes légaux du code de Bocchoris, rien de plus logique que cette premiére dérivation d'une législation transitoire dont certaines formes subsistaient encore, alors que le fond s'en allait, emporté par la réaction des mœurs publiques.

« Plus tard on ne voulut plus admettre que ce fut la femme qui s'obligeât comme débitrice envers son mari, tout en trouvant bon que le mari versât à sa nouvelle épouse une somme d'argent pour son *neb himet*. Une des formes les plus fréquentes des con-

trats de mariage à l'époque classique est celle où le mari commence par constater qu'il a versé son don nuptial. Mais ce don nuptial, il n'aura le droit de le reprendre dans aucun cas. Il n'est donc en rien le créancier de sa femme. Ce n'est pas elle qui doit s'engager envers lui. C'est lui, au contraire, qui — en prévision des conséquences probables de l'union conjugale et des charges en résultant pour la femme qui devient mère — doit s'engager envers son épouse à lui assurer le nécessaire dans une proportion déterminée.

« Nous ne rencontrons plus aucun acte analogue à celui que nous venons d'analyser. Et c'est pourquoi nous avons cru devoir insister un peu longuement sur ces divers clauses.

« Donnons maintenant en entier cet acte curieux :

« An 38, au mois de thot, du roi Darius.

« La femme Osorettusu, fille du choachyte de la « nécropole Anachamen, ayant pour mère Tahor, dit « au choachyte de la nécropole Haeroou, fils de « Petamentefnckht, dont la mère est Niftesopnai :

« Tu m'as prise pour femme aujourd'hui, tu « m'as donné un kati fondu de la double maison de « vie pour mon *neb himet*, quand tu t'es établi mari.

« Que je te méprise, que j'aime un autre homme « que toi, c'est moi qui te donnerai 9 katis fondus « de la double maison de vie, en plus de ce kati de « la double maison de vie que tu m'as donné pour « mon *neb himet* ci-dessus.

« J'abandonnerai pour toi le tiers de la totalité de « biens quelconques que je ferai être, sans alléguer « aucun acte, aucune parole au monde. »

« Le tout est attesté par un notaire et quatre témoins. »

Nous l'avons vu dans l'extrait du livre que nous venons de citer, de même que le contrat de mariage par créance nuptiale fut, d'une part, indéfiniment conservé, quand dans des unions qu'on authentifiait des enfants étaient déjà nés, et, d'une autre part, dans le cas contraire, devint l'origine égyptienne du contrat proprement dotal; — de même le contrat par vente du *neb himet* devint à son tour l'origine du contrat égyptien par don nuptial, qu'on a voulu, bien à tort, comparer au vieux *tirhatu* babylonien. Le *tirhatu* de Hammourabi n'est nullement un don nuptial fait à la femme, en dépit du nom de *nudunnu* qu'on lui donne quelquefois : c'est un capital de garantie pour le *šeriktu*. Il ne faut pas, par conséquent, comme on l'a fait, lui appliquer ce que nous avions dit pour le *shep* et y voir la trace permanente d'une antique *coemptio*, — ce qui est incontestablement vrai pour le don nuptial égyptien.

Reproduisons ici le formulaire d'un de ces contrats par don nuptial, que nous possédons en grand nombre pour une époque bien postérieure : le temps des Ptolémées.

« L'an 21, épiphi, du roi Ptolémée, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, les deux frères; Callistos, fils de

Philistion, étant prêtre d'Alexandre et des dieux frères et des dieux Évergètes, Bérénice, fille de Sosipatre, étant canephore devant Arsinoé Philadelphe.

« Le Grec Melas, fils d'Apollonius, dont la mère est Chati, dit à la femme Tsetbast, fille de Ptolémée, dont la mère est Tsetamen :

« Je t'ai prise pour femme. Je t'ai donné un ar- « genteus (*outen*), en sekels 5, un argenteus en tout « pour ton don nuptial (*shep en himet*, mot à mot : ca- « deau de femme).

« Je t'établirai comme femme. Si je te méprise, si « je cherche une autre femme que toi, je te donnerai « 2 argentei, en sekels (statères) 10, 2 argentei en « tout, en dehors de l'argenteus ci-dessus que je « t'ai donné pour ton don nuptial, — ce qui fait 3 « argentei, en sekels 15, 3 argentei en tout.

« Ton fils aîné, mon fils aîné, sera le maître de « tous mes biens présents et de ceux que j'acquerrai.

« Que je te donne le tiers de tous mes biens pré- « sents et de ceux que j'acquerrai . . . »

Ce contrat contient les mêmes éléments que celui de Darius derivé de l'antique *coemptio* et relatif à l'achat du *neb himet*. L'argent du *neb himet* est devenu le *shep en himet* « don de femme ». Quant à toutes les autres clauses, elles sont retournées, car, dans l'intervalle, était intervenu le code des dynasties nationales révoltées contre les Perses, et qui avait très équitablement réglé l'état des choses résultant des nouvelles coutumes.

D'après ce code, la puissance maritale était d'ailleurs définitivement abolie. C'était le mari qui toujours était obligé d'entretenir sa femme, et par conséquent de lui payer le tiers que la femme versait après l'achat du *neb himet*. C'était lui qui devait aussi dédommager la femme en cas de divorce. Enfin un article surajouté spécifiait les droits des enfants — représentés par le fils aîné — dans l'hérédité du père, absolument comme dans l'ancien mariage religieux, comparable à la *confarreatio* romaine.

La transformation d'un prix d'achat — même d'usage de la femme — en cadeau de femme à l'occasion de ses noces, était capitale. Elle remettait les choses à un point de vue plus acceptable. Aussi le *don nuptial* se généralisa-t-il pour beaucoup de peuples voisins de l'Égypte. En Arabie, il devint de règle et fut adopté plus tard par Mahomet. Il est encore de coutume chez les Arabes, et le taux minimum fixé par le droit musulman suit à peu près la moyenne des anciens tarifs égyptiens, telle qu'elle résulte des contrats de mariage ptolémaïques. Ce qui prouve d'ailleurs que ce n'était pas là un emprunt aux usages sémitiques, mais bien au droit égyptien secondaire, c'est qu'on ne trouve rien de tel en Chaldée, je l'ai déjà dit à propos du *tirhatu*.

Quant au tiers des acquêts, fourni d'abord sous Darius annuellement, tantôt par le mari, s'il s'agissait d'un mariage par créance nuptiale, tantôt par la femme, s'il s'agissait d'un mariage dérivé de l'antique *coemptio*, il s'échangeait souvent, d'après le nouveau

code — et cela dans les deux cas — avec une pension alimentaire au profit de la femme.

Je vais encore citer, au hasard, un contrat de *shep en himet* appartenant à ce type.

« An 14, épiphi, du roi Harmachis, vivant toujours, aimant Isis, aimant Amonrasoukut, le dieu grand.

« Le changeur, habitant de Thèbes, Petimaut, fils de Pabast, dont la mère est Tsetub, dit à la femme Tbal, fille de Paret, dont la mère est Tsetimouth :

« Je t'ai prise pour femme. Je t'ai donné 2 argentei, « en sekels 10, 2 argentei en tout, pour ton don « (nuptial) de femme.

« Que je te donne 36 artabes de blé, les deux tiers « 24, 36 artabes de blé en tout; plus 2 argentei « (outen) et 4 dixièmes (katis); en sekels (statères) 12, « 2 argentei et 4 dixièmes en tout; plus 12 χοῦς « d'huile de sésame, 12 χοῦς d'huile de κίκι, ce qui « fait 24 χοῦς de liquide, pour ta pension d'une année. « Que je te donne cela par année quelconque. C'est « toi qui prends puissance d'exiger le payement de ta « pension, qui sera à ma charge. Que je te donne cela.

« Que les enfants que tu engendreras soient les « maîtres de la totalité des biens qui sont à moi et « que je possèderai.

« Je t'établirai pour femme. Que je te dédaigne, « que je cherche une autre femme que toi, je te ferai « 10 argentei, en sekels 50, 10 argentei en tout, « en dehors de tes 2 argentei ci-dessus, que je t'ai « donnés pour ton don nuptial de femme, ce qui

« complète 12 argentei, en sekels 60, 12 argentei
« en tout, sans alléguer aucune pièce, aucune parole
« au monde avec toi. »

De *manus*, il n'était plus du tout question dans ce mariage, dérivé pourtant de l'antique *coemptio*. La *manus* avait été définitivement abolie dans le code promulgué par les rois nationaux révoltés contre les Perses, en même temps, du reste, que le cens quinquennal qui n'avait plus d'objet légal.

En effet, toutes les aliénations, réelles ou fictives, des personnes ingénues avaient été supprimées — et cela en vertu de la loi de Bocchoris qu'a citée Diodore de Sicile et qu'on promulgua de nouveau.

Plus de *nexi*, par conséquent, pouvant réclamer leur liberté au cens quinquennal.

La constatation des mariages était, d'autre part laissée aux notaires officiels rédigeant les contrats de mariage, toujours désormais à base pécuniaire comme dans la loi chaldéenne de Hammourabi. Seulement la base pécuniaire pouvait être constatée, soit comme versée par le mari, soit comme versée par la femme. Les registres de l'état civil et ceux du *γραφίον* n'étaient plus des livres intermittents, mais ils étaient tenus à jour et, paraît-il, en même temps, soit par les basilicogrammates et leurs subordonnés, soit par les hiérogrammates. En cela encore, on se rapprochait de l'ancien régime, celui de la *herit*, usité sous les dynasties ammoniennes, mais avec beaucoup moins de simplicité et d'unité.

Le mariage, basé désormais sur l'union libre, dont les contrats de mariage n'étaient qu'un commencement de preuve par écrit, ne changeait quoi que ce fût à la situation de la femme, pas plus qu'à celle du mari, et ne transformait en rien l'état civil proprement dit: état civil réduit aux naissances et aux décès, dont on donnait officiellement des certificats.

Quant aux naissances, elles n'étaient plus jamais entachées de la marque de bâtardise, ainsi que l'ont fort bien dit les Grecs, et comme le prouvent les documents contemporains; il n'y avait plus de bâtards, plus de *νόθοι*, mais seulement des gens sans père, des *ἀπάτορες*, et encore pouvaient-ils, sur le tard, avoir un père, par une reconnaissance faite après coup, par exemple par un *sankh*, c'est-à-dire par un mariage par créance nuptiale.

Disons-le d'ailleurs, ce *sankh* était par le nom assimilé aux créances ordinaires, qui s'appelaient également *sankh*. Seulement c'étaient des créances qui, à côté des *mes*, ou des enfants de l'argent (ΜΗCΕ *usura*) qu'on stipulait, avaient déjà produit des *mes* ou des enfants (ΜΑC[1] *puer*) du débiteur et de la créancière.

Voici, pris au hasard, un exemple de ces contrats, imités (avec transformations) de celui de l'an 5 de Darius dont nous avons parlé précédemment :

« L'an 13, mésoré, du roi Ptolémée, le dieu Philopator Philadelphe, et des prêtres des rois qui sont inscrits à Racoti (Alexandrie).

[1] Les deux mots s'écrivent de même en démotique, sauf le déterminatif de l'argent surajouté pour le mot ΜΗCΕ *usura*.

« L'archentaphiaste Hereius, fils de Pètesé, dont la mère est Tetoua, dit à la femme Tsetamen, fille de Petosor, dont la mère est Tetoua :

« Tu m'as donné, et mon cœur en est satisfait, « 21 argentei fondus, du temple de Ptah, ou 20 ar-« gentei plus 5/6, 1/10, 1/30, 1/60, 1/60, 21 argen-« tei fondus, du temple de Ptah, en tout, pour ton « *sankh* (ta créance).

« L'archentaphiaste Pètesé, fils de Hereius, mon « fils aîné, ton fils aîné, et l'homme du même rang, « Petosor, fils de Hereius, mon fils, ton fils, les deux, « mes enfants, tes enfants, que tu m'as engendrés, et « les autres enfants que tu m'engendreras seront les « maîtres de tous mes biens présents et à venir.

« Que je te donne 36 mesures d'olyre, dont les « deux tiers font 24, 36 mesures d'olyre en tout, plus « 2 argentei et 4 katis fondus du temple de Ptah, ou « 1 argenteus et 4 katis plus 5/6, 1/10, 1/30, 1/60, « 1/60, 2 argentei et 4 katis en tout pour ta pension « alimentaire par an, au *lieu que tu voudras*. C'est à toi « qu'il appartient d'exiger le payement de ta pension « alimentaire qui sera à ma charge. Que je te donne cela.

« La totalité de mes biens présents et à venir est « en garantie hypothécaire de ton *sankh* ci-dessus. A « ton temps que tu le désireras, je te le donnerai. Je ne « puis faire de serment à l'encontre de toi, en dehors « du lieu où l'on en juge. »

On a pu remarquer l'expression relative à la pension alimentaire à payer à la femme, *au lieu où elle*

le voudra. L'union libre ainsi comprise ne comportait plus en effet de domicile conjugal. Chacun restait chez soi. Seulement la loi, nous l'avons dit, considérant l'état d'infériorité dans lequel la grossesse et la maternité mettaient la femme, obligeait à la nourrir celui qui l'avait rendue mère ou qui, disons-le, devait la rendre mère, car ceci était désormais commun à tous les régimes matrimoniaux.

Il paraît d'ailleurs que cette obligation incombait au père même, quand il n'avait pas du tout l'intention de contracter ainsi mariage : prescription légale qui, en définitive, était juste et pourrait être avantageusement imitée par les peuples modernes. Aussi le solitaire saint Macaire, faussement accusé d'avoir rendu mère une fille du bourg voisin, fut-il obligé, par les habitants, de la nourrir par son travail, et cela jusqu'au moment où la fille, près de mourir au moment de ses couches, avoua avoir calomnié le saint homme.

C'est là une des très nombreuses coutumes juridiques relatives au mariage, au quasi-mariage, à la séduction, etc., que nous voyons encore pratiquée en Égypte à l'époque chrétienne — comme elle l'était déjà dans le droit égyptien classique, ainsi que l'établit la saisie-arrêt exercée, sous les Ptolémées, par le père d'une jeune fille contre celui qui l'avait séduite. La pension alimentaire est dans ce cas remplacée par la livraison de tout le fonds actuel de la boutique, par tous les esclaves du commerçant en question, qui est obligé de reconnaître pour sa femme celle

dont il devra rester séparé, sans se prévaloir jamais de son titre de mari.

Pour en revenir à l'absence du domicile conjugal que nous constatons toujours dans le formulaire des actes de *sankh*, à propos de la pension alimentaire, nous la constatons aussi dans les régimes dotaux qui en sont sortis, et même dans les régimes mixtes, par don nuptial et par dot, bref, toutes les fois que la femme est censée avoir apporté quelque chose à son mari.

Dans le contrat par *sankh* on semble considérer comme impossible le mépris de la femme par son séducteur, la répudiation ou la prise d'une autre femme. Au lieu de spécifier une amende pour ce cas, on paraît n'admettre que le divorce provenant de la volonté de la femme. Le mari spécifie : « Je ne puis te dire : « Reçois ton *sankh* ci-dessus. Au temps où « tu le voudras, je te le donnerai. » En d'autres termes, la liquidation provenant de la dissolution du mariage ne peut exister qu'à ta volonté. C'est au fond la même chose que ce que porte, nous le verrons, l'acte dotal, quand le mari dit : « Je t'établirai pour femme ; à partir de ce jour, c'est toi qui t'en iras seule de toi-même. Je te donnerai l'argent de ta dot dans le délai de 30 jours quand je t'établirai pour femme ou bien si tu t'en vas de toi-même. »

La mention « si tu t'en vas » n'exclut d'ailleurs pas, nous l'avons fait remarquer, pour la femme, la faculté de se faire payer sa pension alimentaire au lieu où elle voudra.

Cette clause du domicile séparé possible, comme la clause connexe donnant à la femme uniquement le droit de rompre définitivement l'union, ne se retrouve pas dans le contrat par don nuptial, où le mari seul est censé avoir apporté quelque chose. Mais alors il s'oblige à payer une forte amende dans le cas où il provoquerait lui-même le divorce.

Les deux hypothèses du départ du mari ou du départ de la femme sont au contraire mentionnées dans les contrats mixtes, contenant d'abord les formules de l'union par don nuptial, y compris celle relative à l'abandon de la femme, puis la mention d'un trousseau en nature remis par celle-ci et estimé en argent, et enfin une sorte de post-scriptum portant : « J'ai reçu ces objets de ta main. Ils sont au complet sans aucun reliquat. Mon cœur en est satisfait. Si tu restes à l'intérieur, tu restes avec eux; si tu t'en vas dehors, tu t'en iras avec eux. Je t'établirai comme femme; mais si *tu veux t'en aller* dehors, je te donnerai tes biens de femme énumérés ci-dessus mais en argent, comme il est écrit ci-dessus. » Cette formule était parallèle à celle qui plus haut portait : « Si je te méprise, si j'aime une autre femme que toi, je te donnerai tant. »

Citons ici deux exemples de ces deux diverses sortes de contrats. Commençons par l'acte dotal, surtout usité à Memphis.

« L'an 50, paophi, des rois Ptolémée et Cléopâtre sa femme, les dieux Évergètes, etc.

« L'archentaphiaste Petesis, fils de Chonouphis, dit à sa femme Tetoua, fille de l'archentaphiaste Téos, dont la mère est Tetimouth :

« Je t'ai prise pour femme. Tu m'as donné, et « mon cœur en est satisfait, 750 argentei (outen) ou « sekels (statères) 3750, en argentei 750 en tout, ce « qui fait deux *kerker* (talents), plus 150 argentei, en « argent dont l'équivalent est de 24 pour 2/10 (katis) « d'argenteus (outen) d'argent (c'est-à-dire 15000 « drachmes de cuivre ou 2 talents de cuivre plus 300 « drachmes[1]). Je les ai reçus de ta main. Mon cœur en « est satisfait. Ils sont au complet sans aucun reliquat.

« Je t'établirai pour femme. A partir du jour ci-« dessus, c'est toi qui t'en iras seule de toi-même. Je « te donnerai les 750 argentei ci-dessus dans le délai « de 30 jours (mot à mot : un jour dans les « 30 jours), quand je t'établirai pour femme, ou bien « quand tu t'en iras de toi-même (mot à mot : au « temps de l'établissement pour femme que je ferai, « au temps de t'en aller seule de toi-même que tu « feras), si je ne te donne pas les 750 argentei ci-« dessus dans les 30 jours.

« Je donnerai aussi 4 chenices d'olyre par jour, « un χοῦς d'huile de *tekem* ou κίκι et un χοῦς d'huile « fine (de sésame) par mois, plus 7 argentei 5/10, en « sekels 37 et demi, 7 argentei 5/10 en tout, en airain « dont l'équivalence est de 24 pour 2/10 (d'argenteus

[1] Ce contrat est de l'époque de l'étalon de cuivre, succédant à l'antique étalon d'argent, avec la proportion de 1 à 120 comme valeur.

« d'argent, c'est-à-dire 150 drachmes de cuivre), pour « ton argent de poche par mois (ce qui fait « 1800 drachmes par an). Tu toucheras de plus « 200 argentei, en sekels tétradrachmes 1000, « 200 argentei en tout, en airain dont l'équivalence « est de 24 pour 2/10 d'argenteus d'argent (c'est-à-« dire 4000 drachmes de cuivre) pour ton argent de « toilette d'une année, *au lieu que tu voudras.* C'est « toi qui prends puissance d'exiger le payement de « ton orge, de ton huile, de ton argent de poche, « de ton argent de toilette, qui seront à ma charge.

« Que je te donne tout ce que je possède et tout « ce que j'acquerrai en hypothèque nuptiale (mot à « mot : en gage de femme) au nom du droit résultant « de l'écrit ci-dessus. Je ne puis te dire : « Je t'ai donné « l'argent de l'écrit ci-dessus en ta main (c'est-à-dire « de la main à la main en dehors de la façon fixée par « le contrat)[1]. »

Notons-le, l'hypothèque générale de la femme, que nous avons déjà vue dans les *sankh* matrimoniaux, comme ici dans nos actes dotaux, n'existe que très exceptionnellement (pour garantir la pension) dans un contrat par don nuptial, fait en vue d'une liquidation. Elle ne se rencontre même pas, en dépit du trousseau apporté par la femme, dans les contrats mixtes dont nous avons déjà parlé et dont nous

[1] En post-scriptum la mère du futur mari adhère à ce contrat, ce qui permet de ne pas tenir compte de sa propre hypothèque nuptiale sur les biens héréditaires hypothéqués par son fils — du moins en ce qui concerne les droits résultant du contrat actuel.

allons donner un exemple (contemporain du double étalon d'argent et de cuivre, et de provenance thébaine). Il est vrai que la πρᾶξις[1] remplace ici l'hypothèque comme dans les actes gréco-égyptiens de cette époque.

« An 12, 9 choïak, du roi Ptolémée, fils de Ptolémée et de Cléopâtre, les dieux Épiphanes, etc.

« L'orfèvre Psemin, fils de Psechnum, dont la mère est Reri, dit à la femme Ta.., dont la mère est Tsemaut :

« Je t'ai prise pour femme. Je t'ai donné 10 argen-« tei (d'argent), en sekels 50, 10 argentei d'argent « (200 drachmes d'argent) en tout, pour ton don de « femme.

« Que je te donne 18 *cor* de blé, leur moitié est « 9, 18 cor en tout, 36 argentei outen, en sekels 180, « 36 argentei en tout, en airain dont l'équivalence « est de 24 argentei outen pour 2/10 (2 katis) d'ar-« genteus d'argent (750 drachmes de cuivre) pour « ton argent de plaisir), 60 argentei, en sekels 300, « 60 argentei en tout, en airain, dont l'équivalence est « de 24 pour 2/10 d'argenteus d'argent; 12 *hins* « d'huile fine de sésame et 12 hins d'huile de *tekem* « ou κίκι, ce qui fait 24 hins de liquide par année. « Que je te donne cela par année quelconque. C'est « toi qui prends puissance pour le payement de ta « pension qui sera à ma charge pour une année. Que « je te donne ces choses.

[1] L'*exécution parée*, comme on disait en vieux droit français.

« Ton fils aîné, mon fils aîné, parmi les enfants « que tu m'engendreras, et les autres enfants que tu « m'engendreras seront les maîtres de tous les biens « qui sont à moi et de ceux que je ferai être (que « j'acquerrai).

« Description des biens de femme que tu as appor- « tés à ma maison avec toi : un vêtement *mench*, ci « argentei 20; un autre vêtement *mench*, ci argentei « 10; une tunique, ci argentei 50; une autre tunique, « ci argentei 25; un manteau, ci argentei 40; des « parfums, ci argentei 150; un plat, ci argentei 10; « une marmite d'airain, ci argentei 15; un vase à « onguents, ci argentei 5; une aiguille à collyre, ci « argentei 10; un miroir, ci argentei 15; un *ten udja* « (porte-bonheur) faisant aureus 1/3, 1/8; un anneau « cachet, argent 3 katis; un collier, 4 katis d'argent; « ce qui fait au total 350 argentei, 1750 sekels, « 350 argentei en tout, en airain dont l'équivalence « est de 24 pour 2/10 d'argenteus d'argent « (7000 drachmes ou 1 talent et 1000 drachmes de « cuivre); plus en argent un total de 7 katis (ou 7/10 « d'argenteus outen); en or 1/3, 1/8 d'aureus; pour le « prix de tes biens de femme que tu as apportés à ma « maison avec toi. J'ai reçu ces objets de ta main. Ils « sont au complet sans aucun reliquat; mon cœur en « est satisfait. Si tu es dedans (si tu restes dans la mai- « son), tu resteras avec eux; si tu es dehors (si tu sors « de la maison), tu es dehors avec eux. Tu es pour eux « une créancière, moi je suis pour eux débiteur.

« Je t'établirai pour femme. Si je te méprise, si je

IMPRIMERIE NATIONALE.

« prends une autre femme que toi, je te donnerai « 50 argentei, en sekels 250, ci 50 argentei d'argent « (1000 drachmes d'argent), en dehors du payement « de ta pension alimentaire et de tes biens de femme « (de ton trousseau). Si tu veux t'en aller, toi-même, « je te donnerai les biens ci-dessus, mais le prix en « argent comme il est écrit ci-dessus, en dehors du sol- « dement de ta pension. C'est toi qui prends puissance « pour l'argent de ces choses, sans qu'il y ait à alléguer « acte quelconque, pièce quelconque avec toi. »

Parfois on ajoute que le mari ne pourra imposer à sa femme un serment sur la réalité des apports. Dans les actes de *sankh* il était de règle de dire qu'il n'en pourrait prêter lui-même.

Cette question du serment nous amène à celle des liquidations judiciaires, faisant suite aux contrats matrimoniaux.

Ce chapitre du droit est très développé dans cette période juridique égyptienne.

La faiblesse originaire de la femme était devenue la cause de la plus tyrannique des puissances.

La transformation s'était faite d'ailleurs tout naturellement.

Du moment que, dans le contrat de *sankh*, par exemple, la femme était assimilée à un créancier ordinaire, elle pouvait, comme celui-ci, user de ses droits, à la rigueur en exécutant son débiteur.

Cette exécution, d'abord exceptionnelle et que nous ne trouvons pas du tout à la suite du contrat

de *sankh*, sous Darius, par exemple, et même encore sous Philippe Arrhidée, s'était peu à peu généralisée et elle était devenue de règle à l'époque ptolémaïque.

On avait même pris la coutume de rédiger un *écrit pour argent* ou de vente sur la totalité des biens du mari (hypothéqués dans l'acte de *sankh*) à la même date que cet acte de *sankh*.

Nous avons cité plus haut le contrat de *sankh* rédigé le 29 mésoré de l'an 13 du roi Ptolémée Philopator Philadelphe par Hereius, fils de Pètesé, à la femme Tsetamen, fille de Petosor. Eh bien! en ce même jour, le même mari cédait également à cette femme tous ses biens.

« L'an 13, mésoré 29, du roi Ptolémée Philopator Philadelphe, sous les prêtres des rois qui sont inscrits à Racoti.

« L'archentaphiaste Hereius, fils de Pètesé, dont la mère est Tetoua, dit à la femme Tsetamen, fille de Petosor, dont la mère est Tetoua :

« Tu m'as donné, et mon cœur en est satisfait, « l'argent de la totalité des biens qui m'appartiennent « et que je posséderai à l'avenir : maisons, champs, « *oureh* (ψιλοὶ τόποι) *kema* (terrain de joncs), biens « d'appartement, or, argent, cuivre, obligations quel- « conques, paroles d'homme ou de femme, tout au « monde. A toi appartiennent tous les écrits que « l'on a faits à ce sujet, tous les écrits que l'on m'a « faits et tous les écrits dont je justifierai. Ils sont « à toi, ainsi que le droit en résultant.

« A toi aussi ce dont j'aurai à justifier, c'est-à-dire « le serment et l'établissement sur pied que l'on « fera pour toi dans le lieu de justice au nom du « droit de l'écrit ci-dessus que je t'ai fait. Tu m'obli- « geras, en outre, au droit de l'écrit de *sankh* de « 21 argentei que je t'ai fait au temps et jour ci- « dessus (à la même date que le présent acte) : ce qui « fait deux écrits. »

Tout ceci était devenu absolument de formule dans tous les mariages de ce genre. La femme se trouvait ainsi propriétaire des biens de son mari qui en gardait seulement la jouissance, car il fallait un second (ou plutôt un troisième) contrat, un écrit de cession pour donner l'usage immédiat[1].

Le parallélisme absolu des écrits de *sankh* et de vente dans les mariages après séduction est d'ailleurs attesté par les œuvres littéraires aussi bien que par les documents juridiques de cette époque. Le roman de Setna nous en offre un bon exemple. Notons-le d'ailleurs, dans ce cas, comme dans l'acte daté de Philippe Arrhidée, que nous avons déjà cité plus haut, à propos du *sankh* isolé de l'écrit pour argent, la séduction, soit effectuée, soit projetée, n'avait pas encore produit tous ses effets. Aucun enfant n'était déjà né.

Dans l'acte de l'an 8 de Philippe Arrhidée, le tra-

[1] Dans toutes les ventes l'écrit de cession était aussi indispensable que l'écrit pour argent ou de reçu du prix pour conférer cet usage à l'acheteur. Mais dans les ventes réelles il se faisait au même instant.

vailleur Horbek, saisi par le père de la jeune fille sur le fait de la séduction effectuée, consent au mariage et lui dit[1] :

« Tu m'as donné 6 argentei du temple de Ptah... pour le *sankh* de la femme Djimmoou, ta fille, dont

[1] C'est un tuteur, proche parent sans doute, qui joue le même role et se présente comme créancier hypothécaire d'un *sankh* nuptial dans un procès grec reproduit par le papyrus XIII de Turin et que j'ai rétabli et commenté dans ma *Revue égyptologique*. Dans ce cas, d'ailleurs, comme dans celui du contrat de Philippe Arrhidée, le contrat de *sankh* n'avait pas été accompagné de l'écrit pour argent, ce qui forçait à une liquidation judiciaire. C'était en effet resté la coutume, quand un tiers était intervenu au moment d'une séduction. La liquidation amiable par écrit pour argent n'était pas possible et l'on ne pouvait pas avoir recours à deux actes parallèles dont un, au moins, n'aurait pu être adressé à la même personne. Voici le procès en question :

« L'an 34, le 5 tybi, à Memphis du nome Memphite.

« Délibération des juges du palais.

« Alexandre, fils d'Alexandre, le philométorien, Heraclides, fils d'Héraclide, l'homme de loi, et Sogénès, fils de Sogénès, sont en conseil jugeant les affaires du roi, celles du fisc et celles des particuliers.

« Ayant pris place comme demandeur, Chonouphis, fils de Pétèsis, et celui qui avait été cité, Psammeus, n'ayant pas obéi à la citation (n'ayant pas comparu), Chonouphis, par l'original d'une requête remise par lui, a déclaré qu'il avait prêté au prévenu, par un contrat alimentaire, lequel avait été transcrit au greffe, cinq cents drachmes d'argent, en faveur de la femme Tavé, surnommée Asclépias — afin qu'il fût fourni par an à cette femme 60 mesures d'olyre et 72 drachmes d'argent — et que la femme de Psammeus, Tavé, ayant donné son assentiment, ainsi que leur fils commun Zmanrès, tous les biens de Psammeus étaient hypothéqués par le droit du contrat. D'après cela, Chonouphis demanda qu'on lui remît les susdites cinq cents drachmes d'argent, ainsi que celles qui représentaient les intérêts de quatre ans : 240 mesures d'olyre au taux de 2 drachmes d'argent par mesure, c'est-à-dire au

la mère est Djetenpun. Que je te donne tant de mesures d'olyre et 5/10 d'argenteus (5 katis) du temple de Ptah, pour sa pension alimentaire par année, au lieu que tu voudras. C'est à toi à exiger le payement de sa pension alimentaire qui sera à ma charge. Que je te donne tous mes biens présents et à venir en garantie hypothécaire de son *sankh*.

total 1268 drachmes d'argent, et en outre, pour les frais et dépens, 5 talents de cuivre, afin que, si Psammeus ne comparaissait pas, il fut mandé au *πράκτωρ τῶν ξενικῶν*, de poursuivre jusqu'à plein achèvement la perception des sommes susmentionnées.

« Le contenu de la requête était venu à la connaissance de Psammeus, puisqu'il en avait reçu publiquement copie par le ministère de l'hypérète Héraclide, fils d'Isidore. Cependant l'affaire Chonouphis-Psammeus s'étant présentée à l'audience, et antérieurement et le 2 du mois susmentionné, Psammeus avait également fait défaut. Il avait donc été cité par l'hypérète, qui l'avait sommé de comparaître au tribunal pour l'instruction de l'affaire — sans quoi on donnerait raison à Chonouphis.

« Conformément donc à ces premières décisions, et pensant nous en tenir à l'avis le plus approprié aux faits de la cause et qui en est la conséquence, nous déclarons qu'il a été donné raison à la partie présente et nous ordonnons au *πράκτωρ τῶν ξενικῶν* de poursuivre jusqu'à plein achèvement la perception des articles réclamés.

« Plaise au roi !

« — Qu'on montre le jugement à Artémidore.

« — Moi, Artémidore, j'ai vu le...

« — Au *πράκτωρ τῶν ξενικῶν* à Memphis : ci-joint la copie de l'arrêt en question. Qu'il fasse comme il a été jugé.

« L'an 34, le 5 tybi. »

Au revers : « Au *πράκτωρ τῶν ξενικῶν*, à Memphis. »

On voit, que dans l'acte de *sankh*, origine de ce jugement, la femme et le fils du débiteur avaient figuré, en qualité de quasi-codébiteurs, comme consentant à l'acte que Chonouphis avait fait rédiger, à leur bénéfice en définitive.

« Je ne puis faire de serment à l'encontre de toi. Qu'il soit à faire, tu le feras dans le lieu de justice. »

Dans le roman de Setna la séduction était seulement projetée et discutée. Nous avons affaire à un véritable marchandage et bien entendu au plus haut taux possible, c'est-à-dire avec l'écrit pour argent transmettant à la fille la propriété de tous les biens de l'amoureux, comme cela se pratiquait quand l'enfant, cause légale réelle de cette transmission, était déjà né.

« Il arriva un jour que Setna, se promenant dans le dromos de Ptah, aperçut une femme extrêmement belle, qui n'avait pas sa pareille en beauté, et qui était couverte d'espèces d'or en quantité. Des jeunes filles l'accompagnaient, ainsi que cinquante-deux hommes de service qui lui étaient assignés.

« Quand Setna la vit, il ne sut plus le lieu du monde où il était. Il appela son page et lui dit :

« Va au plus vite au lieu où est cette femme, et « sache comment elle s'appelle. »

« Le page ne tarda pas à aller au lieu où était la la femme. Il appela la femme servante qui marchait après elle. Il l'interrogea en lui disant : « Qui est « cette personne ? » Elle lui dit : « C'est Tabubu, la « fille du prophète de la déesse Bast, dame d'Ankhta, « qui vient ici pour adorer devant Ptah, le dieu « grand. »

« Le jeune homme retourna vers Setna. Il lui raconta ce qu'elle avait dit.

« Setna reprit : « Va dire à la jeune fille : « Setna « Khaemuas, fils du roi Rauserma (Ramsès II), m'en- « voie te dire : « Je te donnerai dix pièces d'or pour « passer une heure avec toi. Sinon tu as annonce de « violence. Je l'accomplirai à ton égard. Je te ferai « emmener dans un lieu caché où tu n'es connue de « personne. »

« Le jeune homme retourna vers le lieu dans lequel était Tabubu. Il appela la jeune servante. Il lui parla. Elle répondit rudement comme si c'était un blasphème qu'il avait dit.

« Tabubu dit au jeune homme : « Cesse de parler « à cette sotte fille. Viens parler avec moi. » Il lui dit : « Je te donnerai dix pièces d'or pour passer une « heure avec Setna Khaemuas, le fils du roi Rauserma. « Sinon tu as annonce de violence. Et puis il te fera « faire encore ceci : il te fera emmener vers un lieu « caché dans lequel personne ne te connaît. »

« Tabubu répondit : « Va! je dis ceci à Setna : « Moi, je suis sainte. Je ne suis pas une personne du « commun. Est-ce que, si tu veux faire ce que tu dé- « sires avec moi, tu n'iras pas au temple de Bast, « dans ma maison? Il y a tous les préparatifs néces- « saires pour que tu fasses ce que tu désires avec « moi, sans que personne au monde ne me recon- « naisse, car je ne parle à aucune femme dans la « rue ».

« Le jeune homme retourna vers Setna. Il lui raconta tout ce qu'elle avait dit. Il dit, ce qui est juste : « Honte à quiconque est auprès de Setna! »

« Setna fit amener une barque. Il y monta. Il ne tarda pas d'arriver au temple de Bast. Il se dirigea à l'occident du terrain et vit une maison bien bâtie, entourée d'un mur et au nord de laquelle se trouvait un jardin. Il y avait un péristyle devant la porte. Setna demanda : « Cette maison, à qui est-elle ? » On lui dit : « C'est la maison de Tabubu. » Setna entra à l'intérieur de l'enceinte; il se dirigea vers le pavillon du jardin.

« On en avertit Tabubu. Elle prit la main de Setna. Elle lui dit : « Jure de respecter la maison du pro-« phète de la déesse Bast à laquelle tu es parvenu. « Cela me sera très agréable. Viens avec moi. »

« Setna monta par l'escalier de la maison avec Tabubu pour faire une reconnaissance de l'appartement supérieur de la maison. Il était bien propre, peint de couleurs variées, et son intérieur était incrusté de lapis et de turquoises véritables. Il y avait aussi un grand nombre de lits couverts d'étoffes de byssus. Des coupes d'or étaient suspendues dans la chambre des purifications. Ils remplirent de vin une coupe d'or; ils la donnèrent à Setna.

« Tabubu lui dit : « Qu'il te plaise de faire ton « repas. » Il répondit : « Ce n'est pas ce que je te « demande. » On mit au feu la nourriture. On apporta de l'huile parfumée, comme c'est la coutume royale.

« Setna passa un jour heureux avec Tabubu, mais il ne vit pas encore sa figure. Il dit donc à Tabubu : « Finissons ce pourquoi nous sommes venus ici. »

« Elle lui dit : « Tu y arriveras. Ta maison est celle « où tu es. Est-ce que, si tu veux faire ce que tu dé- « sires avec moi, tu ne feras pas un écrit de *sankh* (de « créance) et un *écrit pour argent* (de mancipation) « sur la totalité des biens qui t'appartiennent ? »

« Il lui dit : « Qu'on amène le scribe de la maison « d'enseignement. » On l'amena à l'instant. Il lui fit faire, en faveur de Tabubu, un écrit de *sankh* et un *écrit pour argent* sur la totalité des biens qui lui appartenaient ».

Je passe rapidement sur une scène de séduction dans laquelle Tabubu, usant de ses charmes qu'elle laissa entrevoir à travers une gaze transparente, obtint de Setna de faire d'abord adhérer ses enfants aux actes consentis par lui (usage dont nous avons des preuves fréquentes à l'époque ptolémaïque), puis, bientôt de s'en débarrasser plus effectivement — toujours, disait-elle au prince, « afin qu'ils n'entreprennent pas de disputer avec mes enfants sur tes biens ».

Certes, Tabubu voulait, ainsi que le porte un vieux chant d'amour hiératique, « devenir maîtresse de ses biens en qualité d'épouse »; mais elle allait bien vite en besogne, et d'ailleurs les enfants dont elle parlait étaient loin d'être déjà nés — ce qui ne lui donnait pas, je le répète, les droits complets des autres femmes mariées par *sankh*, à l'époque de Darius, aussi bien qu'à celle des Lagides.

Notons-le, du reste, ce désir de *devenir maîtresse*

des biens du mari en qualité d'épouse s'était alors généralisé pour les femmes égyptiennes, quel que fût leur régime matrimonial. Nous le retrouvons même quand la femme n'avait à exercer aucun droit rétrospectif, quand, par exemple, il s'agissait d'une *prise pour femme* spécifiée par un contrat antérieur à *l'établissement pour femme*, c'est-à-dire aux rapports conjugaux — même quand pour cet établissement comme femme, on ne constatait ou on ne *supposait* aucun apport pécuniaire de la future épouse, apport pécuniaire dont les intérêts ou le non-payement à jour fixe auraient été l'origine d'une dette légitime. La liquidation des biens du mari se produisait encore, dans ces conditions, après un des contrats par don nuptial, et, pour cela, on trouvait facilement des prétextes.

Après un contrat de *sankh*, la pension alimentaire, servant d'intérêts au taux de la créance, était souvent par son non-payement — le papyrus grec XIII de Turin cité plus haut en note le prouve — l'occasion d'une telle liquidation. Dans les actes par don nuptial, cette pension ne se rattachait en rien à un apport fait par la femme; mais elle n'en subsistait pas moins comme obligation imposée par la nouvelle législation que nous avons décrite. Pourquoi donc ne pas considérer cette obligation comme point de départ possible d'un véritable δάνειον? C'est ce qu'on fit dans plusieurs contrats que nous avons sous les yeux. Je citerai, par exemple, la série qui concerne Patma et son épouse Taketem.

En l'an 33, choïak, du roi Ptolémée Philadelphe, Patma rédigea un contrat de *shep* ou « don nuptial » avec une pension alimentaire assez forte. Sauf ce détail, il suit le formulaire habituel. Mais il y ajoute une hypothèque générale garantissant toutes les paroles du contrat, et la remise des titres de propriétés qu'il possède. Trois ans après, l'an 36, méchir, du roi Philadelphe, il reconnaît, par suite du non-payement d'une partie de la pension, une dette de 3 argentei, 15 sekels, ou 60 drachmes d'argent, qu'il s'engage à payer trois ans après, en l'an 39, le 30 méchir. Ce capital, par suite de l'intérêt légal de 30 o/o, sera alors presque doublé, ce qui ne pouvait être dépassé sans règlement, d'après la loi de Bocchoris. Si, au moment du terme, la créance n'est pas soldée, Patma s'engage à considérer tous ses biens comme vendus. Trois ans après, en l'an 2 d'Evergète I[er], Patma s'exécute et rédige un *écrit pour argent* et un *écrit de cession* sur la totalité de ses biens, c'est-à dire qu'il abandonne non seulement la nue propriété de son héritage, comme le faisaient les maris memphites dont l'union avait eu pour origine un *sankh*, mais la jouissance actuelle elle-même.

C'est une coutume que nous trouvons alors habituelle à Thèbes. Beaucoup d'actes de ce genre nous sont parvenus, et nous y voyons souvent ajouter, comme dans un acte de l'an 3 d'Alexandre le Grand, après les formules de l'acte de cession, cette clause vraiment touchante : « Désormais c'est toi qui prendras soin de moi pendant ma vie; et si je

meurs, c'est toi qui prendras soin de ma sépulture [1] et de mon monument funéraire. »

Heureux encore, le pauvre mari, si sa femme voulait bien se souvenir de lui. Nous en connaissons qui, comme Nephoris, d'après la requête de ses propres filles, ont abandonné ceux qui leur avaient tout donné pour courir après de nouveaux amants, quelque soldat de passage, par exemple, tandis que leur misérable conjoint mourait de la plus triste des manières.

C'est là une exception, je le veux bien; mais ce qui ne l'est pas, c'est le rôle infime qu'a l'homme pendant cette période de la civilisation égyptienne.

Déjà Hérodote, l. II, ch. 35, disait (dans la vieille traduction de Salliat) : « Les Égyptiens donque, avec la faveur du ciel, qui leur est autre qu'a tous hommes, et avec leur rivière, qui est d'autre nature que toute autre, se sont étably loin et coutumes contraires à celles dont use le demeurant des hommes entre lesquelles ceste-cy est, que les femmes conduisant tout le train de leurs trafiques et marchandises et tiennent les tavernes et cabarets, tandis que les hommes demeurent assis dans leurs maisons à tistre. »

Αἰγύπτιοι ἅμα τῷ οὐρανῷ τῷ κατὰ σφέας ἐόντι ἑτεροίῳ καὶ τῷ ποταμῷ φύσιν ἀλλοίην παρεχομένῳ ἢ οἱ ἄλλοι ποταμοί, τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι

[1] De même, dans le papyrus 2429 *bis* du Louvre contenant un supplément de donation fait par Pchelchons à sa femme Neschons, nous retrouvons la même formule, avec un conseil donné aux enfants de ne pas disputer à ce sujet. Les textes de ce genre sont très communs.

ἀνθρώποισι ἐσΊήσαντο ἤθεά τε καὶ νόμους· ἐν τοῖσι αἱ μὲν γυναῖκες ἀγοράζουσι καὶ καπηλεύουσι· οἱ δὲ ἄνδρες, κατ' οἴκους ἐόντες, ὑφαίνουσι.

De même Sophocle, dans son *Œdipe à Colonne*, vers 337 à 341, nous parle de ces hommes, qui, au lieu d'agir virilement, sont assis à la maison et s'occupent à tisser, tandis que leurs épouses pourvoient à leurs besoins :

Ὢ πάντ' ἐκείνω τοῖς ἐν Αἰγύπτῳ νόμοις
Φύσιν κατεικασθέντε, καὶ βίου τροφάς.
Ἐκεῖ γὰρ οἱ μὲν ἄρσενες κατὰ σΊέγας
Θακοῦσιν ἱσΊουργοῦντες· αἱ δὲ σύννομοι
Τἄξω βίου τροφεῖα πορσύνουσ' ἀεί.

C'est pourquoi aussi Diodore de Sicile, l. I, ch. 27, 2, nous dit que « parmi les particuliers le pouvoir est donné à la femme sur le mari et que, dans les contrats de mariage, les maris promettent de se soumettre en tout à la puissance de leurs femmes :

Καὶ παρὰ τοῖς ἰδιώταις κυριεύειν τὴν γυναῖκα τ' ἀνδρός, ἐν τῇ τῆς προικὸς συγγραφῇ προσομολογούτων τῶν γαμούντων ἅπαντα πειθαρχήσειν τῇ γαμουμένῃ.

Le témoignage d'Hérodote, qui écrivait en 451 pendant la seconde partie du règne d'Artaxerxès longue-main, un peu après les glorieuses révoltes des rois égyptiens Khabash et Amyrtée, et vingt ans avant la loi des XII Tables, est surtout très curieux; car il nous prouve que, dès cette époque, le code d'Amasis,

qu'imitèrent les décemvirs romains, n'était plus, en ce qui concerne la femme, pratiqué que pour la forme en Égypte; ce que nous avons déjà constaté précédemment. La toute puissance de l'homme avait déjà fait place, dans la réalité des choses, à la toute puissance de la femme. C'est ce qui arrive facilement quand on rompt l'équilibre. D'un excès on passe à l'autre, surtout quand on a voulu réagir contre des mœurs publiques depuis longtemps traditionnelles et invétérées. La vérité était l'égalité des deux sexes d'après le code Ammonien, immédiatement avant Amasis. La tyrannie de la femme est aussi illogique et même bien davantage que la tyrannie de l'homme.

Du temps de la seconde hégémonie persane en Égypte, c'est-à-dire postérieurement à la promulgation de la nouvelle législation des dynasties nationales révoltées contre les Perses, le mouvement *féministe*, que nous avons déjà constaté du temps de la première, c'est-à-dire d'Hérodote, s'est encore accentué. Ce n'est plus seulement la femme mariée que l'on protège, c'est encore la fille et la sœur. Tandis que sous les Ammoniens eux-mêmes, le *hir*, le chef de la famille, était toujours un homme, d'après le nouveau code, ce chef, cet aîné, *κύριος*, peut être une femme. Nous possédons un contrat de l'an 2, athyr, de Darius Codoman, le roi que vainquit Alexandre, qui est très intéressant à ce point de vue. Il porte :

« La femme Isis, fille de Ha, dont la mère est Neshorpkhrat, dit au choachyte d'Amenapi de l'occident

de Thèbes Petamenapi, fils de Nesmin, dont la mère est Isirashi :

« Je t'abandonne les droits sur les maisons, les « terrains nus, tous les biens au monde, droits appar- « tenant au pastophore d'Amenapi de l'occident de « Thèbes, Ha, fils de Pchelchons, dont la mère est « Nesnebhathor, mon père, le frère cadet de Nesmin, « fils de Pchelchons, ton père. Je n'ai plus aucun droit « d'action pour jugement, de serment et d'adjuration « judiciaire, de parole quelconque à te faire. Depuis « le jour ci-dessus, celui qui viendra à toi pour t'in- « quiéter, pour part de maisons, de terrains nus de « totalité des biens au monde appartenant à Ha, fils « de Pchelchons, mon père, celui, dis-je, qui viendra « parmi les enfants mâles, les enfants femelles, qui- « conque au monde provenant de Ha, fils de Pchel- « chons, mon père, je le ferai s'éloigner de toi. Si je « ne le fais pas s'éloigner de bonne volonté, je le ferai « s'éloigner de force. Je t'obligerai de mon côté au « droit de l'écrit que tu m'as fait l'an 2, athyr, du roi « Darius (la même date que celle qui est inscrite dans « le protocole de ce document), sur le *προαύλιον* et le « pavillon qui est derrière, et sur le terrain qui est sur « le pavillon et dont la porte s'ouvre sur le sol. Tu m'as « donné écrit sur ces choses pour ma part de maison « de terrain nu et de biens quelconques, et pour la « part de maison et de terrain nu de Pchelchons, fils « de Ha, de la femme Muamenra, fille de Ha, de la « femme Tamin, fille de Ha, et de la femme Tanofré, « fille de Ha — ce qui complète cinq parts dans les

« maisons, les terrains nus de Ha fils de Pchelchons,
« notre père. Je n'ai plus aucune parole au monde
« (aucune réclamation) sur toi depuis le jour ci-dsssus.

« Que je ferme la porte qui ouvre à l'orient de la
« maison, que je m'ouvre une porte au sud de la rue
« du roi. »

Ici, cette fille ayant un frère légèrement plus jeune, sans compter des sœurs, use de tous les droits, fort étendus, que le code égyptien assurait à l'aîné, κύριος, non pas dans son propre intérêt, mais pour protéger l'hérédité commune à sa branche. Elle échange cette hérédité avec celle de son cousin, l'aîné, κύριος d'une autre branche, ou plutôt elle partage le bien commun, par cessions parallèles en interdisant désormais à ses frères comme à ses sœurs de jamais réclamer contre ce qu'elle a fait comme magistrat familial. Le pouvoir qu'elle revendique ne lui est donc pas donné par un contrat librement consenti, comme celui dont il est question dans les contrats de mariage, mais il lui vient de la loi même, c'est-à-dire du nouveau code, en cela en opposition avec celui d'Amasis. On peut donc affirmer qu'il y a eu là une réaction violente, une véritable révolution juridique — comme sur beaucoup d'autres points d'ailleurs.

IMPRIMERIE NATIONALE.

VI

LES MACÉDONIENS EN ÉGYPTE

ET LA FEMME.

Nous en sommes arrivés à l'apogée des droits de la femme, limite extrême qui ne pouvait vraiment plus être dépassée. Il faut maintenant que nous disions quelques mots des modifications que les dominations grecques et romaines introduisirent, en Égypte, dans le code des dynasties nationales — toujours, bien entendu, en ce qui touche la femme.

Quand les compagnons d'Alexandre conquirent sur les Perses l'Égypte (où ils furent accueillis d'abord comme des sauveurs), ils eurent soin de laisser subsister, à côté de la leur, la législation du pays. La distinction de ces deux lois parallèles est encore nettement spécifiée sous les enfants d'Épiphane par un passage du procès contenu dans le papyrus I de Turin, dont j'ai fait voir la parfaite exactitude.

Or, pour la femme, ces deux lois étaient essentiellement différentes.

Les Macédoniens mettaient la femme en tutelle perpétuelle, en lui adjoignant un *κύριος* pour tous les actes importants, ainsi que le prouvent une multitude de papyrus. Ils durent donc trouver excessifs les droits accordés à la femme en Égypte.

En ce qui concerne les régimes matrimoniaux issus de la libre volonté des parties, ils ne voulurent et ne purent rien y toucher. Mais, tout en laissant aux

Égyptiens leurs lois et leurs coutumes, les monarques se crurent permis de faire, par décrets ou *προσταγματα*, certaines modifications au code égyptien, qui rendaient moins choquante l'antinomie. La première en date de ces modifications fut celle par laquelle on supprima la sœur aînée, *κύρια*, pour ne plus admettre qu'un frère aîné, *κύριος*. Cette modification dut avoir lieu dès le début de la conquête, car, depuis Alexandre, nous n'avons plus jamais d'acte analogue à celui de Darius Codoman. La seconde modification fut beaucoup plus tardive. Elle ne remonte qu'à Ptolémée Philopator. Ce roi, si ami des femmes, dont il fut souvent le très humble esclave, trouva pourtant que la femme mariée égyptienne avait trop d'indépendance. Il rendit un *πρόσταγμα* exigeant le consentement du mari à tous les actes accomplis par sa femme.

Jusqu'à lui, sous Alexandre, Philippe Arrhidée, Alexandre II, Ptolémée Soter, Ptolémée Philadelphe, Ptolémée Évergète, et même dans le commencement du régime de Philopator, les contrats nous montrent les femmes mariées actant avec la plus grande indépendance, sans l'assistance de quiconque. Elles vendent, achètent, empruntent, sans que leur mari ait à s'en mêler. Ce titre de « mari », de *hai*, n'intervient nulle part, même quand les femmes mariées traitent d'une affaire de ce genre avec leur conjoint — ce qu'elles font absolument comme s'il s'agissait d'un étranger. A partir du *πρόσταγμα* de Philopator, au contraire, il n'en est

plus ainsi. Après l'acte rédigé par sa femme, à l'égard d'un étranger par exemple, le mari, *à ce titre* expressément allégué, intervient pour dire qu'il y consent.

Cette loi continua toujours à être pratiquée en Égypte, même à l'époque romaine et lorsque les Égyptiens eurent reçu le titre de citoyens romains — c'est-à-dire quand le *corpus juris* donnait aux femmes un tuteur autre que leur mari. Les contrats coptes de la plus basse époque, aussi bien que les contrats grecs, nous montrent encore la nécessité du consentement marital, tel que le code Napoléon devait l'exiger plus tard, malgré l'opposition du consul Cambacérès.

Notons-le d'ailleurs, si, sur ce point, le droit grec exerça une véritable influence sur le droit égyptien, le contraire se produisit également. Même dans les actes grecs rédigés pour les conquérants, en vertu du droit macédonien, le *κύριος* des femmes ne devint plus qu'une affaire de style. En fait, la Grecque jouissait en Égypte d'une liberté aussi grande que l'Égyptienne.

Les contrats grecs relatifs à la femme se firent aussi habituellement suivant des modèles égyptiens : ce qui n'avait rien de contraire au droit, puisqu'en définitive, dans les questions qui n'étaient pas réglées par la législation, le contrat, ce que les Égyptiens nommaient l'acte libre, faisait la loi entre les parties, et cela aussi bien d'après les codes grecs, comme celui de Solon, que d'après celui de

Bocchoris. Or, tout naturellement, c'était le plus grand nombre dont les coutumes prévalaient.

Nous ne possédons, et cela à l'époque ptolémaïque, qu'un seul contrat de mariage gréco-macédonien pur.

Comme les contrats gréco-macédoniens d'*ὠνή-πρᾶσις*, *emptio-venditio*, et d'emprunt-prêt que nous possédons, il est complètement bilatéral, au lieu d'être unilatéral dans sa forme, ainsi que cela se pratiquait pour tous les actes égyptiens.

Bien entendu aussi, suivant l'usage général des Grecs, il se rapporte au régime dotal pur. Malheureusement une lacune nous en a enlevé le commencement relatif à l'offre et à l'acceptation du mariage, à l'apport et au chiffre de la dot, etc.

Les autres clauses, encore subsistantes, se réfèrent, soit à la vie conjugale basée sur une communauté réelle, et non — comme cela se pratiquait alors en Égypte — sur une union libre, avec domiciles séparés possibles, etc., soit à la rupture prévue de cette vie conjugale.

Bien entendu, il ne peut, dans ce régime fort simple, être question d'une pension alimentaire, mais simplement de l'entretien convenable de la femme par le mari :

« Menécrate fournira à Arsinoé toutes les choses nécessaires à son entretien, selon sa fortune, ainsi que les vêtements et tout ce qui convient à une femme mariée.

« Il ne sera pas permis à Menécrate d'introduire

dans la maison une femme (γυναῖκα), ni d'entretenir une concubine (παλλακήν), ni d'avoir des enfants du vivant d'Arsinoé, ni d'habiter une autre maison que celle dont Arsinoé est maîtresse avec lui, ni de la chasser, ni de l'insulter, ni de la maltraiter, ni d'aliéner aucun bien, sans qu'Arsinoé ait souscrit à la garantie.

« S'il est démontré qu'il a fait l'une de ces choses, ou s'il n'a pas fourni les choses nécessaires et les vêtements, etc., comme il a été écrit plus haut, Menécrate payera à Arsinoé sa dot et l'*hémiolion* (la moitié en plus).

« Réciproquement, il n'est pas permis à Arsinoé de découcher ou de s'absenter un jour entier hors de la maison de Menécrate, sans que Menécrate le sache, ni de s'unir à un autre homme, ni de souiller la maison commune, ni de faire à Menécrate quelque chose de ce qui apporte de la honte à un homme. Si Arsinoé, de son libre arbitre, veut se séparer de lui, Menécrate la renverra, en lui payant simplement sa dot, dans les 30 jours à partir de la demande. S'il ne paye pas comme il est écrit, qu'il livre l'*hémiolion* en plus avec la dot.

« Qu'ils aient santé! Mais si l'un deux souffre la destinée commune aux hommes et meurt, que tout ce qu'il a laissé appartienne au survivant et aux enfants qu'ils auront eus ensemble. S'ils n'ont pas eu d'enfants ensemble ou si ceux qu'ils ont eus sont morts avant d'être en âge adulte, alors que les deux époux sont encore en vie, ou après la mort de l'un

d'eux, on agira de la façon suivante : Si c'est Arsinoé qui meurt la première, Menécrate versera toute la dot ... à sa mère (la mère d'Arsinoé) si elle vit, ou sinon à ceux qui représentent Arsinoé. S'il ne la paye pas comme il est écrit ci-dessus, il payera de plus la moitié en plus .... (le reste manque). »

Ce contrat est jusqu'ici unique en son genre. A peine en retrouve-t-on quelque formule de détail dans d'autres contrats grecs rédigés à l'époque romaine, d'après le type égyptien. Notons-le, en effet, dès l'époque ptolémaïque, c'étaient les actes de ce type que les Grecs employaient de préférence — et cela en grec — quand il s'agissait du mariage, tandis qu'ils avaient soigneusement conservé les formules macédoniennes pour la vente, le prêt, etc.

Nous citerons, par exemple, cette pièce ptolémaïque, qui nous donne l'analyse exacte d'un contrat dotal du genre égyptien (en laissant de côté, bien entendu, les clauses périmées, dont l'exécution n'importait pas au demandeur, telle que la pension alimentaire, etc.) :

« A Posidonius, chef des gardes du corps et stratège, de la part de Ptolémée, fils d'Amadocus, Thrace.

« Ma mère Asclépias s'était unie à un certain Isidore, du bourg de Pitou, par un contrat de reconnaissance que celui-ci lui donna et par lequel il reconnaissait, *entre autres choses*, avoir reçu d'elle la dot (*Φερνή*) de 2 talents de cuivre apportés par elle, et *s'enga-*

geait à régler avec elle dans l'année de cohabitation. Jusque-là, ils devaient avoir συνουσία ensemble comme mari et femme, elle, Asclépias, étant maîtresse en commun des biens. S'il ne faisait pas comme cela avait été écrit, Isidore devait lui rendre immédiatement la dot avec la moitié en plus. Mais, dans l'intervalle, Asclépias étant morte, et ses biens me revenant à moi, puis Isidore étant mort aussi, certaines gens appelés Antibios, Isidore, Eudaimos, se précipitèrent sur ces biens qu'ils avaient laissés et maintenant encore, s'en étant emparés, les possèdent, sans me rendre la dot, etc. »

Le reste de la requête nous importe peu pour le moment. Il nous suffit de constater que ce document, écrit entre l'an 25 et l'an 36 de Philometor, nous montre l'emprunt fait, par des Grecs, du contrat de mariage égyptien, unilatéral dans sa forme, et mentionnant, après la dot, la clause par laquelle on s'engageait à la rendre et à régler avec la femme dans l'année de cohabitation.

Dans les contrats de *sankh*, le mari disait simplement qu'il rendrait cette créance quand la femme le voudrait, et, dans les contrats de prise pour femme memphites, qu'il la rendrait dans le délai de 30 jours, soit quand il établirait sa femme comme telle, soit quand elle s'en irait d'elle-même. Mais la suite portait, à propos de la pension alimentaire : « Je te donnerai ceci ou cela pour ta nourriture, ton argent de poche et pour ton argent de toilette *d'une année.* »

Dans les contrats par don nuptial, cette formule relative à l'année de la pension, ne semblait bien souvent en prévoir qu'une, avec continuation possible, ce qui m'avait fait penser d'abord à une sorte d'année de noviciat matrimonial. Depuis j'ai renoncé à cette hypothèse. Mais il faut avouer que le contrat cité par Amadocus était bien rédigé dans cet esprit.

Je ne donnerai pas en détail les très nombreux contrats de mariages grecs de l'époque romaine, qui nous offrent toutes les clauses des contrats de mariages égyptiens, avec pension alimentaire, etc. Les curieux pourront en lire quelques-uns dans mon *Précis*. Qu'il me suffise de dire qu'à côté du type dotal, du type mixte également décrit plus haut et comprenant des *ἕδνα* ou « dons nuptiaux » et un *προΐξ* « dot », on trouve, et cela très souvent, le contrat de *sankh* ou de créance nuptiale, appelé en grec contrat de dépôt, *παραθήκη* ou *παρακαταθήκη*.

Ce contrat était surtout en usage pour les soldats auxquels la loi interdisait de se marier et qui avaient trouvé commode ce mode de *συνοικέσιον*.

Sur ce point la jurisprudence était hésitante. En l'an 20 d'Adrien, Gaius Julianus déclare nul ce *δάνειον ἐκ παράνομου γάμου γενόμενον*. En l'an 20 de Trajan, Lupus dit : « Nous pensons que les *παρακατάθηκαι* sont des dots. En de semblables causes, je ne donne pas de juges; car il n'est pas permis à un soldat de se marier. Mais, ajoute-t-il à la demanderesse, si tu réclames ta dot, *προικί*, je donne un juge. Je penserai que tu as été persuadée que le mariage était légal. »

Quant au contrat basé sur le seul don nuptial, sans apports vrais ou prétendus de la femme, je ne l'ai pas encore trouvé en grec. Il paraît être resté spécial au droit égyptien pur, et il continua à être rédigé, soit pour les payens, en démotique, soit pour les chrétiens, en copte. En copte, nous trouvons également, et cela bien après la conquête musulmane, les contrats mixtes spécifiant le *schaat* (ϣⲁⲁⲧ) ou don nuptial, la *sheelet* (ϣⲉⲉⲗⲉⲧ) ou dot de la femme, et la *rompe en ouom* (ⲣⲟⲙⲡⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲙ), année de nourriture ou pension alimentaire.

Notons cependant, à propos de la pension alimentaire, que si elle continua à être spécifiée habituellement dans les contrats grecs et coptes, c'était complètement illégal, depuis l'édit de Caracalla étendant la cité romaine à tous les sujets de l'empire. Gordien avait écrit formellement, peu de temps après cet édit de Caracalla (Dig., V, XVI, 11) : « Sicut cessat petitio quantitatis, quam de suo maritus uxori in menses singulos vel annos proprii usus gratia promittit, ita ex ea causa nummi soluti erogatique non dari repetitionem manifestum est. »

Mais, en cela, la coutume l'emporta sur le droit strict, comme en ce qui concerne l'assistance légale, le quasi-tutelle du mari sur sa femme, instituée par Philopator, et qui ne cessa pas d'être pratiquée, etc.

Ces coutumes légales ou, en d'autres termes, ces vieilles lois égyptiennes, étaient soigneusement conservées en Égypte, en ce qui touche le mariage, sur tous les points, avec une obstination digne de re-

marque; parfois même elles devenaient l'origine d'abus graves.

Il en fut ainsi, par exemple, pour la loi d'Amasis, faisant consister le mariage, en dehors de toute cérémonie, dans sa consommation charnelle. Cette petite condition de la consommation du mariage permettait aux Égyptiens d'éluder la plupart des lois matrimoniales des empereurs. Ainsi, par exemple, une loi de Constantin avait interdit de contracter mariage avec l'épouse d'un frère mort. Or il se trouvait que les Égyptiens, d'après leur usage local sur la façon dont il fallait entendre le mariage, prétendirent souvent que les femmes de leurs frères[1] étaient restées intactes après la mort de ceux-ci, que, par conséquent, ce mariage, officiellement et publiquement célébré, n'était pas un vrai mariage, et qu'il leur était permis de ne pas en tenir compte.

L'empereur Zénon voulut couper court à cet abus, et il répondit en ces termes (Code, liv. V, titre v, l. 8) : « Licet quidam Aegyptiorum idcirco mortuorum fratrum sibi conjuges matrimonio copulaverint, quod post illorum mortem mansisse virgines dicebantur, arbitrati scilicet (quod certis legum conditoribus placuit) cum corpore non convenirint, nuptias non videri esse contractas; et hujusmodi

[1] On sait d'ailleurs que les Égyptiens regardaient comme licites, je dirai plus, normaux, les mariages entre frères et sœurs (à l'imitation de celui d'Osiris et d'Isis). Nous en avons des exemples innombrables à toute époque jusqu'à l'édit de Caracalla. Ils n'avaient pas seulement lieu entre enfants du même père, comme à Athènes, mais entre enfants du même père et de la même mère.

connubia tunc temporis celebrata firmata sunt, tamen praesenti lege sancimus, si quae hujusmodi nuptiae contractae fuerint, eas earumque contractores, et ex his progenitos, antiquorum legum tenori subjacere, nec ad exemplum Aegyptiorum (de quibus supradictum est) eas videri fuisse firmas vel esse firmandas. »

Il me serait facile de montrer la permanence actuelle des coutumes égyptiennes relatives tant au don nuptial qu'au trousseau de la femme, distinct de son avoir (meubles et immeubles) ne dependant que d'elle, bien qu'en qualité de *κύριος* le mari dût *par honneur* être consulté, d'après les textes légaux actuellement en vigueur (art. 22, 23, 71, 76 et titre V, chap. v), et que mon ami, M. Attia Wahby[1] a bien voulu me communiquer. Rien n'est changé foncièrement sous ce rapport depuis deux mille ans. Mais cet atavisme juridique n'est pas plus étrange que celui qui fait conserver, nous a dit Oppert, par les chrétiens des environs de Mossoul, l'ancienne Ninive, le contrat de *coemptio* ou d'achat de la femme, que leurs ancêtres pratiquaient au temps d'Assourbanipal ou de Sennacherib.

Le contrat par *coemptio*, introduit par Amasis, et que l'Égypte donna à Rome, a au contraire disparu en Égypte même, car il était par trop contraire aux

[1] M. Attia Wahby qui, à côté de sa traduction, m'a donné le texte arabe de tous les textes légaux et de leur commentaire autorise, m'a envoyé aussi les déclarations officielles de mariage faites au patriarchat copte et de très curieux procès contemporains.

mœurs publiques, très douces et très féministes. Il est toujours permis à un législateur de tout changer pour un jour, mais ses réformes disparaissent, si l'âme du peuple n'en veut point.

Certes on peut la corrompre, cette âme du peuple. On peut lui faire abandonner la morale stricte, mais on ne peut lui imposer longtemps des choses qui répugnent trop à sa nature et à son tempérament ethnique.

VII

POST-SCRIPTUM.

Il nous resterait à continuer cette histoire de la femme, tant en Orient qu'en Occident. Peut-être le ferons-nous quelque jour, mais actuellement le temps nous manque.

Et cependant il serait fort intéressant de constater les transformations que le *jus gentium*, et spécialement celui d'Égypte, a fait subir au vieux droit civil romain, devant aboutir un jour à ce droit écrit, parallèle au droit coutumier, et contre lequel les auteurs du code civil eurent tant à lutter.

La lutte fut âpre, surtout pour la libre administration des paraphernaux par la femme mariée, sans intervention du mari, libre administration si analogue à ce qui existait en Égypte avant le πρόσταγμα de Philopator.

Bien curieuse aussi serait l'étude, relativement au mariage, des usages de ces Germains et de ces Bar-

bares de tout genre qui envahirent l'empire romain, emportant avec eux leur droit coutumier, devenu, en partie, le nôtre. Disons-le d'ailleurs, ce droit coutumier avait des analogies frappantes avec les plus vieux des droits orientaux. La raison en est bien simple. Aucun de ces législateurs, modifiant tout à leur fantaisie, n'était encore intervenu, et les institutions primitives restaient ce qu'elles étaient.

En ce qui touche la femme, jouant un rôle bien supérieur à celui qu'elle avait dans les codes dits classiques de l'antiquité, comme en ce qui touche les enfants, devant avoir parts égales dans les biens de leurs parents, ce droit coutumier, devenu le nôtre, se rapprochait singulièrement de l'état des premières périodes des civilisations primitives de la Chaldée, de l'Égypte (restée à ce point de vue le plus conservateur des pays antiques), etc.

Il ne faudrait pas oublier non plus l'influence très réelle et très profonde du christianisme — sans pourtant l'exagérer[1], comme le font quelques-uns,

[1] Lors de la conversion au christianisme on réagit même contre la situation très indépendante de la femme en Égypte, en s'inspirant d'ailleurs des traditions de l'Ancien Testament. Nous citerons cette charmante page des Gnomes :

«Une femme est aimée de Dieu et des hommes à cause de sa sagesse et de la bonne administration de sa maison; car la beauté vaine, il y a une vengeance qui la poursuit.

«Orne-toi pour ton mari par les œuvres de tes mains et par la sagesse de ta bouche : *les saintes appellent leur mari mon seigneur.*

«N'aime pas à te parer, ô femme, mais souviens-toi de toutes les

soutenant que le christianisme a seul donné à la femme son véritable rôle, inconnu à toutes les nations antiques.

belles qui sont dans le sépulcre. Celles mêmes qui gisent sur le lit de la maladie, la beauté cesse en elles.

« Orne ton âme par l'amour de Dieu et donne ton cœur à la parole de Dieu. Écoute-le.

« Un homme sage ne s'attachera pas à une femme insensée.

« Mon fils, éloigne-toi d'une femme qui aime la parure; car ce sont signaux d'adultère que les étalages d'anneaux et de clochettes.

« Tu reconnaîtras une femme qui hait le péché à la pureté de son visage; quant à celle qui met du noir à ses yeux, elle montre par là sa futilité.

« Le soin du corps n'a pas besoin de ces choses. C'est vanité que de les porter. A quoi sert le noir des yeux? On gâte une belle image avec la fumée des lampes. »

Déjà, à la fin du premier ou au commencement du second siècle de notre ère, un chrétien caché, Phibfbor, dans son admirable traité de morale, montrait pour la femme égyptienne, si libre d'allures et si autoritaire, une défiance parfois méritée, en lui opposant son idéal de la femme chrétienne :

« Quand une femme te plaît, c'est *un maître* qui s'est révélé en elle.

« Une femme qui n'aime pas un autre par une liaison amoureuse (mot à mot · par une cousinerie masculine de femme) est une personne sage.

« Elles ne sont pas nombreuses les femmes indifférentes à l'amour coupable (mot à mot : molles dans ce chemin en leur âme).

« Que pour elles, soit un bon ordre venant de Dieu!

« Il y a telle femme qui remplit sa maison d'approvisionnements sans payer.

« Il y a telle autre qui rend Dieu maître de son intérieur (de tout ce qui la regarde).

« Il y a telle autre que je ferai connaître pour le déshonneur, en qualité de femme molle et sensuelle.

« Je la crains celle-là, à cause de la crainte que j'ai de la ruine. »

L'auteur d'un autre livre de morale, copié sous les Ptolémées par le reclus du Serapeum, Apollonius, disait simplement : « Ne moleste pas ta femme. Elle entre en lutte. Qu'elle emporte son bien. »

Non! le christianisme n'a pas créé, mais il a restauré la situation de la femme d'après les vieilles traditions primitives oubliées presque partout.

Il n'en est pas moins vrai que, sans lui, ce que nous appelons la civilisation moderne n'existerait pas ou aurait revêtu un caractère beaucoup plus égoïste.

C'est Jésus qui, par l'amour, a éclairé l'âme humaine.

A un autre point de vue, bien intéressante aussi serait l'étude du monde arabe et surtout des modifications qu'y a apportées l'Islamisme, que M. Huart appelle, avec raison, une hérésie chrétienne. Du côté doctrinal, en effet, ce n'est guère autre chose qu'une espèce de nestorianisme remplaçant le Christ par Mahomet, Paraclet annoncé par lui, prétendait-il. Mais hérésie, l'Islamisme le fut aussi et surtout par la manière dont il considéra l'état de la femme; et peut-être peut-on mieux expliquer ainsi, par une réaction nécessaire contre l'ennemi religieux héréditaire des Croisés, le piédestal sur lequel les chevaliers francs élevèrent la femme, cette reine d'amour — si libre parfois.

YAKṢÁ,

PAR

M. A.-M. BOYER.

M. Geldner a consacré à l'étude de ce terme un des articles des *Vedische Studien*, III, p. 126-143. On trouvera là, p. 143, l'énumération des sens qu'il lui a assignés, et je la reproduis en note[1]. Je crois, pour ma part, que *yakṣá* exprime simplement une forme (visible de fait ou conçue comme telle) propre à étonner le regard, et que son interprétation, suivant l'occurrence, par « fantôme », « apparition », « apparition merveilleuse », « forme merveilleuse », « merveille », explique au mieux les textes et suffit à tous les cas[2]. Parce que, au contraire, le sens d'hom-

[1] 1. – *a.* Erstaunen, Verwunderung, Neugierde. – *b.* Wunder, Rätsel. — 2. Wunder, Kunststück, Zauber. – *a.* Hexerei, Zauberei. – *b.* Verzauberung, Verwandlung. – *c.* Gaukelei, Blendwerk, Illusion. – *d.* Wunderkraft, Wunderkur, Heilzauber. — 3. Gegenstand der Bewunderung oder Neugierde, Kuriosität. – *a.* Wundertier. – *b.* Schaustück, Fest, (vulgo Zauber). – *c.* Naturwunder, wie grosse Bäume u. s. w.

[2] *Yakṣá*, dans le sens de « fantôme », signifie le fantôme pris soit absolument, soit relativement à un possesseur : le fantôme de. De même *yakṣá* est employé dans le sens de « forme merveilleuse » absolument ou avec un génitif. Dans le premier cas, il signifie une forme merveilleuse prise concrètement, c'est-à-dire un objet en tant qu'offrant (ou imaginé comme offrant) au regard une forme

mage et les autres connexes à celui-là ne conviennent pas à tous les cas, et qu'il serait, d'autre part, gratuit de supposer un second terme homonyme d'un premier qui à lui seul suffit, je repousse dans sa totalité, comme on l'a déjà fait d'ailleurs, l'interprétation indigène, bien que ses gloses puissent de fait s'adapter à notre terme dans certains passages védiques, et que le qualificatif *yákṣya*, en particulier, qui lui est peut-être apparenté et sur lequel je reviendrai, donne lieu, en faveur du sens admis par le commentaire, à des rapprochements comme, à côté de *hótā pāvaka yákṣyaḥ* (Ṛ. V., VIII, 49 [60], 3) : *agníḥ pāvaká ídyaḥ* (III, 27, 4), *śúciḥ pāvaká ídyaḥ* (VII, 15, 10), *śúciḥ pāvaka vándyaḥ* (II, 7, 4).

J'essaierai de justifier dans une revue des textes ce que j'ai dit du sens de *yakṣá*.

Ṛ. V., IV, 3, 13.

mā́ kásya yakṣáṃ sádam íd dhuró gā
mā́ veśásya praminató mā́péḥ |
mā́ bhrā́tur agne ánṛjor ṛṇáṃ ver
mā́ sákhyur dákṣaṃ ripór bhujema ||

Que les Āryas de l'Inde redoutassent le retour des

merveilleuse : « forme merveilleuse » est alors équivalent à « merveille », au sens où j'entends ici ce mot (avec toutefois l'avantage d'exprimer mieux la relation de l'objet au regard). Dans le second cas, il signifie la forme merveilleuse par laquelle un être se manifeste (ou est supposé se manifester) à la vue. Ce second cas ne se présentera que dans Śat. Br., XI, 2, 3, 5 : *bráhmaṇo mahatī yakṣé*, à côté du reste du premier : *yakṣám bhavati*.

morts, eussent-ils été parents ou amis, est indiqué par les précautions contre ce retour que sont certaines observances funéraires, effacement de la trace des pas sur la route suivie par la marche funèbre, pose d'une pierre sur ce même chemin, etc., rites qui ont bien sans doute pour but d'empêcher la mort de poursuivre les vivants, mais la mort concrétée dans le défunt, en qui elle s'est, pour ainsi dire, incarnée. D'autre part on connaît le rôle d'Agni comme défenseur contre les génies nuisibles (dans cet hymne même, au vers suivant, on l'invite à tuer le Rakṣas : *jahí rákṣaḥ* etc.), et sa protection n'est pas moins efficace, sans doute, contre les revenants. Il est donc naturel qu'il lui soit demandé d'écarter tout fantôme, fût-ce celui d'un ami. C'est le sens que me paraît présenter notre texte.

Je vois avec Roth un adverbe dans *hurás*. Admettant sa dérivation de *hvar*, je lui reconnais le sens de « sinueusement », « tortueusement ». M. Oldenberg, traduisant le vers en question, a semblablement adopté pour rendre ce terme « on a crooked way[1] ». Le sens de notre premier pâda sera donc qu'Agni ne doit jamais aller en ligne sinueuse à n'importe quel fantôme, ce qui veut dire qu'il doit lui courir sus tout droit. Je traduis :

Ne vas jamais par voie sinueuse au fantôme de qui que ce soit, ni d'un voisin travaillant à nous perdre ni d'un ami. Ne (nous) réclames pas, ô Agni, la dette d'un frère fourbe;

[1] *Vedic Hymns*, à l'index et p. 326. *Yakṣá* est rendu par « spirit ».

que nous n'ayons pas à souffrir de l'adresse d'un compagnon trompeur!

R̥. V., V, 70, 4.

mấ kásyādbhutakratū
yakṣám bhujemā tanū́bhiḥ |
mấ śéṣasā mấ tánasā ||

Ce vers est une prière à Mitra et Varuṇa, et je le crois encore inspiré par la crainte des revenants et du mal qu'ils peuvent causer. M. Oldenberg a proposé pour le quatrième pāda du vers précédemment étudié une correction que je n'ai pas cru devoir admettre, et suivant laquelle *dákṣa* se trouve changé en *yakṣá*[1]. Il traduit alors : « May we not have to suffer under the spirit which avenges », etc. C'est bien du moins dans un pareil sens qu'il faut entendre ici la relation de *bhuj* et de *yakṣá*. Je traduis :

Que nous n'ayons à souffrir, ô merveilleusement sages, de la part du fantôme de qui que ce soit, ni par nous-mêmes, ni dans ceux que nous laisserons après nous, ni dans notre postérité!

R̥. V., VII, 61, 5.

ámūrā víśvā vr̥ṣaṇav imấ vām
ná yấsu citrám dádr̥śe ná yakṣám |
drúhaḥ sacante ánr̥tā jánānām
ná vām niṇyấny acite abhūvan ||

Comme le précédent, ce vers est adressé à Mitra et Varuṇa.

[1] *Vedic Hymns*, p. 330.

Bien que le padapâṭha interprète *ámūrā* et *víśvā* comme duels, je crois plus probable qu'ils se rapportent au même objet que *imā́ḥ*. Du reste ce point est secondaire dans la question qui nous occupe. Quant à l'objet auquel se rapporte *imā́ḥ*, et ceci est pour nous capital, je ne puis le regarder avec Sâyaṇa comme n'étant pas formellement exprimé dans le vers : *drúhaḥ* semble trop indiqué par le texte lui-même. Ces Druhs, comme il est dit au troisième pāda, suivent les iniquités des hommes; mais, de fait, leur marche est invisible, elles ne se manifestent sous aucune forme, qu'il s'agisse d'une forme brillante ou même de celle plus obscure d'un fantôme; c'est ce qu'exprime le second pāda. Je traduirai donc, en accord pour le sens général avec Bergaigne (*Religion védique*, III, p. 193) :

Toutes ces avisées, vos Druhs, ô mâles, en qui n'apparaît ni forme brillante ni fantôme, suivent les iniquités des hommes; les choses secrètes ne vous sont pas demeurées inconnues.

R̥.V., X, 88, 13.

vaiśvānarám kaváyo yajñíyāso
'gním devā́ ajanayann ajuryám |
nákṣatram pratnám áminac cariṣṇú
yakṣásyā́dhyakṣam taviṣám br̥hántam ||

L'astre en question est clairement le soleil, qui est une des formes d'Agni. Cet astre est ici qualifié de *yakṣásyā́dhyakṣaḥ*, surveillant du *yakṣá*. Sans re-

courir à ce fait que le soleil est une forme d'Agni, d'où nous ne pouvons conclure à priori qu'il ait comme celui-ci pouvoir contre les démons et génies malfaisants, nous savons par des textes positifs qu'il possède réellement cette puissance. C'est ainsi qu'il est dit, A. V., VIII, 6, que dans sa révolution il les fait disparaître comme l'ombre (8)[1]; qu'ils ne lui résistent pas, alors qu'il émet du ciel ses rayons brûlants (12)[2]; et se glissent loin de lui, comme la bru loin de son beau-père (24)[3]. Et nous pouvons bien croire que cette même puissance du soleil s'étendait encore aux fantômes, qui d'ailleurs ont toujours préféré la nuit. Ceci posé, nous ne serons pas surpris que le soleil qui est célébré comme voyant toutes choses, qui embrasse du regard toutes les races (Ṛ. V., VII, 60, 3)[4] et épie tout le monde mobile (IV, 13, 3)[5], ait, suivant le sens du terme *ádhyakṣa*, l'œil sur les fantômes, pour réprimer leur apparition et leurs entreprises tout le jour. Prenant ici *yakṣá* au sens collectif, je traduis :

Les sages adorables, les dieux ont fait Agni Vaiśvānara naître l'impérissable, l'astre antique qui ne s'épuise pas, qui marche, haut et puissant surveillant du monde des fantômes.

[1] *chāyā́m iva prá tā́nt sū́ryaḥ parikrā́mann anīnaśat.*
[2] *yé sū́ryaṃ ná títikṣanta ātápantam amúṃ diváḥ.*
[3] *yé sū́ryāt parisárpanti snuṣéva śváśurād ádhi.*
[4] *sáṃ yó yūthéva jánimāni cáṣṭe.*
[5] *spáśaṃ víśvasya jágataḥ.*

R. V., I, 190, 4.

asyá ślóko divīyate pṛthivyā́m
átyo ná yaṃsad yakṣabhṛ́d vicetāḥ |
mṛgā́ṇāṃ ná hetáyo yánti cemā́
bṛ́haspáter áhimāyā́ñ abhí dyū́n ||

Quelques remarques d'abord, relatives au sens de ce texte.

Il y est question du śloka, du chant de Bṛhaspati, et l'idée de ce śloka commande tout le vers.

Il faut donc comprendre *ślokaṃ yaṃsat*, le premier de ces deux termes étant sous-entendu. Cette interprétation est du reste confirmée par ce qui est dit au vers précédent : *ślókaṃ yaṃsat savitéva prá bāhū́*. En ceci je suis d'accord avec M. Geldner (*op. cit.*, p. 137).

De même *mṛgā́ṇāṃ ná hetáyaḥ* se rapporte au śloka. « (Son chant est) comme les javelines destinées aux bêtes ». Pour l'assimilation de la parole de Bṛhaspati à une arme de jet, comparer II, 24, 8 : « De ce contemplateur des hommes les flèches ont la vue juste[1] avec lesquelles il tire, qui ont pour place l'oreille ». *Mṛgā́ṇāṃ ná hetáyaḥ* forme une proposition détachée; on peut comparer celles du

[1] Littéralement « sont justes pour voir », en liant *dṛśáye* à *sā́dhvīḥ*. Les trois derniers termes du demi-vers, *nṛcákṣaso dṛśáye kárṇayonayaḥ*, sont ainsi rapportés respectivement aux trois premiers, *tásya sā́dhvīr íṣavaḥ*. *Kárṇayonayaḥ* contient un jeu de mots sans doute intentionnel : *śrotrendriyeṇa grāhyā mantrabhūtā ākarṇakṛtā vā bāṇāḥ* (Sāy.).

même genre de I, 65, 6 : *átyo nā́jman sárgapratakta̤ḥ sindhur ná kṣódaḥ ká īṃ varāte.*

Relativement à la comparaison *átyo ná*, M. Geldner me semble avoir établi de la façon la plus probable qu'elle vise le hennissement du cheval (*ibid.*). Du reste le Seigneur de la prière est lui-même appelé dans un passage (X, 53, 9) *étaśa.* Mais, par contre, je ne suis pas convaincu par l'explication que le même savant a donnée de *abhi dyū́n* (*o. c.*, p. 138). Le commentaire du Taitt. Brāh. sur Ṛ. V., I, 33, 11, reproduit dans II, 8, 3, 4 dudit brāhmaṇa, glose : *abhi dyūn pratidinam.* De fait *abhi* est une des prépositions auxquelles Pāṇini reconnaît une valeur distributive (I, 4, 91). L'expression *abhi dyū́n* prend ainsi place à côté de *ánu dyū́n*, avec une signification analogue. Que dans le texte du Ṛg Veda en dernier lieu allégué, savoir I, 33, 11, la valeur de « jour » ne puisse convenir à *dyū́n*, ainsi que le veut M. Geldner, c'est ce qu'il me paraît difficile d'admettre. Ce texte dit : « Conformément à son propre pouvoir les eaux coulèrent, il s'accrut au milieu des (eaux devenues) navigables; avec un cœur propice Indra, d'un coup très vigoureux, le frappa chaque jour[1]. » Celui qu'Indra a frappé est sans doute le Dasyu dont il est question dans ce qui précède : cf. vers 4, 7, 9. Si Indra peut, d'après un autre passage,

[1] *ánu svadhā́m akṣarann ā́po asyā́-*
vardhata mádhya ā́ nāvyā́nām |
sadhrīcī́nena mánasā tám indra
ójiṣṭhena hánmanāhann abhi dyū́n ||

conquérir chaque jour les eaux : *vṛṣapatnīr apó jayā divé-dive* (VIII, 15, 6), pourquoi ne pourrait-il pas frapper le Dasyu chaque jour ?

Interprétant de la même façon *abhi dyún* dans le vers qui nous occupe, je traduis finalement ce dernier :

Son chant va impétueusement au ciel et sur la terre; comme un cheval qu'il (l')allonge[1], le sage qui porte une forme merveilleuse; on dirait des javelines destinées aux bêtes, et ces (javelines) de Bṛhaspati s'en vont à qui a des prestiges d'Ahi, chaque jour.

Je dois maintenant justifier l'interprétation donnée de *yakṣabhṛ́t* dans cette traduction.

Il ne saurait être ici question des richesses que porte comme son bien (*bharate*) Bṛhaspati (cf. II, 24, 9; 13). Ce trait semble assez banal, et lui est si peu particulier qu'il est attribué en termes exclusifs à Indra[2]. Il ne semble donc pas que nous ayons là, à l'égard de Bṛhaspati, la matière d'une épithète aussi spéciale que *yakṣabhṛ́t*. Ce qui est particulier à ce dieu, c'est d'être le Seigneur de la prière, la prière est sa fonction propre, et c'est elle aussi qui constitue la forme merveilleuse dont notre vers le fait porteur.

On sait que les poètes du Ṛg Veda ont souvent parlé de l'éclat brillant de la prière[3]. Particulièrement intéressants sont, dans cet ordre d'idée, les

[1] C'est-à-dire : « qu'il prolonge son chant, comme un cheval son hennissement ! »

[2] *éko dhanā bharate ápratītaḥ* (V, 32, 9).

[3] Voir les textes indiqués par Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 285.

textes relatifs à Bṛhaspati, qu'il s'agisse de la prière même de ce dieu, ou de celle qu'il inspire ou qui se rapporte à lui. Je ferai d'abord remarquer qu'un passage déjà cité (vers 3) du présent hymne met en regard le śloka de ce dieu et les bras de Savitar : « Qu'il allonge son chant comme Savitar ses bras. » Or les bras de Savitar (comme autres choses encore en son personnage) sont d'or : « Ses grands bras d'or déployés ont atteint en s'élevant les extrémités du ciel » (VII, 45, 2, cf. VI, 71, 1; 5); et leur mise en regard du chant de Bṛhaspati ne peut déjà que favoriser l'opinion qu'on considérait ce chant comme une forme brillante. Voici des témoignages plus précis.

« Bṛhaspati, dès que né d'une grande lumière dans le ciel suprême, dieu aux sept bouches, né puissant, par son bruit, dieu aux sept rayons, dispersa les ténèbres » (IV, 50, 4)[1]. Les sept rayons correspondent naturellement aux sept bouches : le bruit mentionné indique qu'ils sont les prières. Bergaigne (*Quarante hymnes du R. V.*, p. 89) traduit *saptáraśmiḥ* par « à sept rênes », avec la note « pour conduire les sept prières » (n. 14). Cela est sans doute, vu le sens propre du mot *raśmí*, un second sens entendu par le poète; je ne crois pas que ce soit le sens obvie. Employé dans un texte qui parle de la dis-

[1] *bṛhaspátiḥ prathamám jā́yamāno*
mahó jyótiṣaḥ paramé vyòman |
saptā́syas tuvijātó rávena
ví saptáraśmir adhamat támāṃsi ||

persion des ténèbres le mot semble porter, comme sens direct, celui de rayon.

« L'adorable des demeures à la brillante clameur, invoquons l'inviolable Bṛhaspati » (VII, 97, 5)[1].

« Aspergeant de douce liqueur la matrice du *ṛta*, jetant du haut du ciel, lui chantre, comme un brandon, Bṛhaspati, arrachant de la pierre les vaches, a, pour ainsi dire, fendu avec l'eau la peau de la terre » (X, 68, 4)[2]. Cette chose qui rappelle un brandon, jetée qu'elle est par le chantre, ne peut être que son hymne. Il est vrai que *arká* possède dans le Ṛg Veda d'autres sens que celui de « chant » et de « chantre » : car, en ce qui concerne la valeur de ce mot, je crois trop exclusive l'opinion de Bergaigne[3], combattue d'ailleurs avec succès par M. Pischel[4], dont cependant je ne puis adopter dans tous ses points l'interprétation en ce qui concerne les textes par lui cités à ce sujet. Mais bien que *arká* se rencontre dans les hymnes avec le sens de « lumière » ou même peut-être de « soleil », il n'est guère

[1] *śúcikrandaṃ yajatáṃ pastyā̀nāṃ*
bṛ́haspátim anarvā́ṇaṃ huvema ||

[2] *āpruṣāyán mádhuna ṛtásya yónim*
avakṣipánn arká ulkā́m iva dyóḥ |
bṛ́haspátir uddhárann áśmano gā́
bhū́myā udnéva ví tvácaṃ bibheda ||

[3] Bergaigne, après avoir dénié à *arká* toute autre signification que celle d'« hymne » et de « chantre » (*Rel. Véd.*, I, p. 279, n.), ne lui reconnaît plus que celle d'« hymne » dans *J. A.*, 1884, II, p. 194.

[4] *Ved. Stud.*, I, p. 23 et suiv.

possible de lui reconnaître une pareille valeur dans le vers en question : la lumière, en effet, descend du ciel, mais ne jette rien de là qui soit météore ou étincelle; le soleil jette du ciel sa clarté, mais l'assimilation serait peu louangeuse, qui la ferait météore ou brandon; tandis qu'il y a toute raison d'admettre, par contre, que le Seigneur de la prière émette sous forme ignée son hymne, puisque la prière, ainsi que je le rappelais plus haut, est souvent conçue comme objet brillant.

Au surplus ce même hymne X, 68, évoque un peu plus loin, vers 6, en termes explicites l'image du feu pour qualifier les chants de Bṛhaspati : « Lorsque Bṛhaspati eut fendu avec des hymnes ardents comme Agni le gîte de Vala qui éclatait en insultes, et qu'il dévora (son adversaire) étreint par sa langue (c.-à-d. par les hymnes chantés par sa langue) comme par des dents, il fit apparaître les trésors de rouges [1]. » Le sens d'hymne donné ici à *arká* se justifie par la comparaison avec les passages suivants relatifs au même exploit du même dieu : « Il fit sortir les vaches, il fendit par la prière (*bráhmaṇā*) Vala » (II, 24, 3). « Lui, avec la troupe aux bonnes louanges, lui, avec la troupe qui chante des vers, il a brisé Vala, le réservoir, par son bruit (*rávena*) » (IV, 50, 5).

yadā́ valásya pīyato jasuṃ bhéd
bṛ́haspátir agnitápobhir arkaiḥ |
dadbhir na jihvā́ párivistam ádad
āvir nidhīṅr akṛṇod usriyāṇām ||

Je dois ajouter ici une observation au sujet du vers 9 du même hymne X, 68. Il y est dit de Bṛhaspati : *sóṣấm avindat sá svàḥ só agním só arkéṇa vi babādhe támāṃsi.* M. Pischel (*Ved. St.*, I, p. 26) nie que, dans ce texte, *arká* ait le sens d'hymne, et le ramène au sens de lumière. Je ne puis, pour ma part, me ranger à cet avis. De même que la nature d'Agni est d'agir par sa lumière ardente, celle de Bṛhaspati, qui est le Seigneur de la prière, est d'agir par l'hymne. Et dans le fait, c'est couramment par la prière que nous voyons Bṛhaspati accomplir ses œuvres. Nous en avons eu à l'instant des exemples. J'ai également parlé plus haut des richesses de ce dieu : mais c'est par la prière *matī* (II, 24, 9; 13) qu'il les possède.

D'ailleurs un texte analogue au passage en discussion, le vers 4 déjà cité de l'hymne IV, 50, déclare formellement que Bṛhaspati a dispersé les ténèbres par son bruit, c'est-à-dire par le bruit de ses hymnes : *rávena vi saptáraśmir adhamat támāṃsi.* Et qu'il s'agisse là réellement non d'un bruit accidentel à l'œuvre, mais d'un bruit par lequel elle s'opère, se trouve indiqué par l'insistance que met cet hymne à accompagner de l'expression *ráveṇa* l'énoncé des œuvres de Bṛhaspati. S'il a dispersé les ténèbres *ráveṇa*, il a aussi étayé les extrémités de la terre *ráveṇa* (vers 1), il a, comme nous l'avons vu, brisé Vala *ráveṇa* (vers 5); ajoutons que, selon ce même vers, c'est à grande clameur, *kánikradat*, qu'il a fait sortir les rouges. Dans le texte en question, X, 68, 9,

nous avons donc à comprendre d'une façon semblable que Bṛhaspati a chassé les ténèbres par son hymne.

Mais, ceci posé, il demeure possible que, dans ledit texte, outre le sens d'« hymne », qui s'y trouve pour *arká* le sens direct, le poète ait visé aussi celui de « lumière », et employé volontairement un mot à double entente, amené qu'il était, en mentionnant le triomphe de la prière du dieu sur les ténèbres, à suggérer l'idée de la splendeur de celle-ci. C'est ainsi qu'à propos du même fait nous avons vu au vers IV, 50, 4 rappelé par l'épithète *saptáraśmi* l'éclat brillant de cette prière. Si on admet que dans le vers X, 68, 9 *arká* réalise une telle intention, ce texte constituera un témoignage de plus du caractère lumineux qui s'attache à la parole sacrée de Bṛhaspati.

Il est naturel que nous trouvions marquée d'un pareil trait la prière qu'inspire ce dieu : « Je te place (dit Bṛhaspati à Devāpi) une parole brillante dans la bouche » (X, 98, 2)[1]. « Place-nous une parole brillante dans la bouche, ô Bṛhaspati ! » (*ib.*, 3)[2]. De même celle qui se rapporte à lui :

« Le fortifiant de prières salutaires tandis qu'en son séjour il rugit comme un lion, puissions-nous acclamer comme victorieux Bṛhaspati, le mâle, lors de la conquête des héros, en chaque prise de butin ;

« Alors qu'il a conquis le butin de toutes formes,

[1] *dádhāmi te dyumátīṃ vā́cam āsán.*

[2] *asmé dhehi dyumátīṃ vā́cam āsán bṛ́haspate.*

qu'il est monté au ciel, aux suprêmes demeures, — fortifiant Bṛhaspati, le mâle, portant, quoique divers, la lumière dans la bouche » (X, 67, 9-10)[1].

Il est bien clair que cette lumière qu'on porte dans la bouche alors qu'on fortifie Bṛhaspati par des prières n'est autre que la prière elle-même. Sur les lèvres des adorateurs de ce dieu l'hymne est lumière, comme, nous l'avons vu, sur les siennes, rayon.

C'est dans ce rayon, dans cette forme brillante que Bṛhaspati porte sur ses lèvres et peut jeter comme un brandon, qu'il est permis, à mon avis, de voir le *yakṣá*, la « forme merveilleuse » en question. *Yakṣabhṛ́t*, quoi qu'il en soit différent par la notion qu'il exprime immédiatement, se trouve ainsi, quant au fond, analogue à *ukthabhṛ́t, sāmabhṛ́t*, de VII, 33, 14 : là ces deux épithètes ne se rapportent pas, il est vrai, à Bṛhaspati, mais si quelque autre être peut se trouver conçu comme portant la prière, à fortiori ce dieu. Il est juste que le maître du brahman porte le brahman : car c'est bien du brahman qu'il est ici question[2]. Rappelons-nous d'ailleurs qu'en dehors

[1] *táṃ vardháyanto matíbhiḥ śivā́bhiḥ*
siṃhám iva nā́nadataṃ sadhásthe |
bṛ́haspátiṃ vṛ́ṣaṇaṃ śū́rasātau
bhá́re-bhare ánu madema jiṣṇúm ||
yadā́ vā́jam ásanad viśvárūpam
ā́ dyā́m árukṣad úttarāṇi sádma |
bṛ́haspátiṃ vṛ́ṣaṇaṃ vardháyanto
nā́nā sánto bíbhrato jyótir āsā́ ||

[2] C'est ce qu'a bien vu M. Geldner (*op. cit.*, p. 137). Seulement pour lui *yakṣá* est ici formellement « Zauberei ».

du Ṛg Veda on retrouve le brahman conçu comme lumière, et même alors qu'il est devenu le brahman des upaniṣads; il suffira de mentionner ici deux textes bien connus : *kiṃ svit sûryasamaṃ jyótiḥ. . . bráhma sûryasamaṃ jyótiḥ* (Vāj. Saṃh., XXIII, 47-48); *hiraṇmaye pare kośe virajaṃ brahma niṣkalam | tac chubhraṃ jyotiṣāṃ jyotis tad yad ātmavido viduḥ* (Muṇḍ. Up., II, 2, 9). Ajoutons aussi que la désignation par *yakṣá* du brahman n'est pas ici un fait isolé : nous le verrons se reproduire dans les textes que nous avons à examiner; dans certains même, formellement.

R. V., VII, 56, 16.

átyāso ná yé marútaḥ sváñco
yakṣadṛ́śo ná śubháyanta máryāḥ |
té harmyeṣṭhā́ḥ śíśavo ná śubhrā́
vatsā́so ná prakrīḷínaḥ payodhā́ḥ ||

Max Müller, qui rend *yakṣadṛ́śo ná* par « like Yakshas » (*S. B. E.*, XXXII, p. 374), admet aussi, quoique avec réserve, pour *yakṣadṛ́ś*, la traduction « appearing as ghosts » (*ib.*, p. 377). Je crois que cette dernière traduction approche de l'exactitude, seulement il ne s'agit pas ici d'apparition effrayante ou simplement fantastique, mais d'« apparition merveilleuse », le contexte étant laudatif. Suivant un sens que peut prendre *dṛ́ś* en composition, *yakṣadṛ́ś* signifiera ainsi littéralement : « qui a l'aspect d'une apparition merveilleuse », c'est-à-dire, en somme, merveilleusement beau (l'accent comme dans *tādṛ́ś*, etc.). On

peut, si l'on veut, rapprocher la présente expression du texte du Gobhila G.S. : *yakṣam iva cakṣuṣaḥ priyo vo bhūyāsam*[1], dont il sera question plus loin, et qui concerne un jeune homme, comme notre terme des jeunes gens. Toutefois, ainsi que je le dirai, le texte du sūtra semble contenir une intention mystique.

Je traduis :

« Eux qui, les Maruts rapides comme des coursiers, brillèrent comme des jeunes hommes à l'aspect d'apparition merveilleuse, ils sont charmants comme de jeunes enfants qui demeurent encore dans la maison, folâtres comme des veaux qui tètent encore le lait.

Il y a tout lieu d'admettre que *yakṣin* dérive de *yakṣá*; et, morphologiquement, il est possible que *yákṣya* en provienne aussi par le suffixe *ya* avec transport de l'accent à la première syllabe. Nous ferons donc venir ici les deux textes suivants.

Ṛ. V., VII, 88, 6.

yá āpir nityo varuṇa priyáḥ sán
tvā́m ā́gāṃsi kṛṇávat sákhā te |
mā́ ta énasvanto yakṣin bhujema
yandhi ṣmā vipra stuvaté várūtham ||

La prière *mā́ . . . yakṣin bhujema*, adressée à Varuṇa, doit être rapprochée de celle déjà mentionnée

[1] Où j'admets que *cakṣuṣaḥ* n'est pas régi par *yakṣam*.

IMPRIMERIE NATIONALE.

mā kásya . . . yakṣám bhujema (V, 70, 4), adressée à Mitra et Varuṇa. La similitude des deux formules rend fort probable que le qualificatif d'ailleurs insolite *yakṣin* du premier texte, qui correspond comme position à *yakṣám* du second, lui correspond aussi comme sens. Par suite, *yakṣá* dans V, 70, 4 étant « fantôme », *yakṣin* sera ici « maître des fantômes[1] ». Remarquons que l'emploi dans le présent texte de *yakṣin* au lieu de *yakṣá* favorise l'interprétation que nous avons admise dans V, 70, 4, pour ce dernier terme : on ne pouvait pas demander à Varuṇa immortel que l'on n'eût pas à souffrir de la part de son fantôme. Mais on pouvait l'appeler maître des fantômes en vertu de cette relation spéciale qu'il semble dès l'époque du Ṛg Veda avoir eue avec la nuit[2].

Je traduirai donc :

Si quelqu'un de tes propres amis, ô Varuna, quoiqu'il te soit cher, vient à commettre contre toi des fautes, lui ton compagnon, que nous n'ayons, coupables à tes yeux, rien à souffrir, ô maître des fantômes; prêtre, offre au chanteur d'hymnes un abri.

Ṛ. V., VIII, 49 (60), 3.

ágne kavír vedhā́ asi
hótā pāvaka yákṣyaḥ |

[1] Bergaigne adoptait : « maître des Yakṣas » (*Rel. Véd.*, III, p. 194).

[2] Cf. sur ce sujet spécialement OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, p. 192.

mandró yájiṣṭho adhvaréṣv ídyo
viprebhiḥ śukra mánmabhiḥ ‖

Yákṣya, comme dérivé de *yakṣá*, pourra signifier « appartenant au monde des formes merveilleuses », c'est-à-dire « merveilleux de forme ». Ce sens se justifie-t-il ici?

En parlant au début de l'interprétation indigène de *yákṣya*, j'ai comparé, comme étant de nature à la faire valoir, quelques textes à celui actuellement en question. Il est donc juste d'en citer maintenant quelques autres favorables à l'interprétation ci-dessus proposée. Nous trouvons dit d'Agni ou d'autres : *śúciḥ pāvakó ádbhuto mádhvā yajñám mimikṣati* (I, 142, 3); *pávasva vṛtrahantamokthébhir anumádyaḥ* | *śúciḥ pāvakó ádbhutaḥ* (IX, 24, 6); *śúciḥ pāvaká ucyate só ádbhutaḥ* (VIII, 13, 19); formules qui font suivre *pāvaká* d'un vocable, *ádbhuta*, de sens assez voisin de celui que nous attribuons à *yákṣya*. Je n'insiste pas, d'ailleurs, sur ce rapprochement, qui ne constitue qu'une réplique à un autre de nature différente. Mais si l'on se souvient de l'admiration dont les poètes du Ṛg Veda multiplient les témoignages à l'égard de la forme d'Agni, des expressions par lesquelles ils le proclament merveilleux, telles que *ádbhuta* dont il vient d'être question, *pániṣṭha*, *darśatá*, *vapuṣyà*, on admettra, je pense, que le sens proposé pour *yákṣya* ne trouve aucune contradiction dans l'emploi dudit terme pour qualifier ce dieu : sa dérivation de *yakṣá* n'étant que possible,

nous ne pouvons en demander davantage. Notre vers se traduirait donc :

Agni, tu es le sage, l'adorateur, le hotar merveilleux de forme, ô purifiant, le ravissant, le meilleur sacrificateur, celui que dans les cérémonies sacrées doivent honorer les prêtres, ô brillant, par leurs prières.

A. V., VIII, 9, 8; 25-26.

8 *yā́ṃ prácyutām ánu yajñā́ḥ pracyávanta*
upatíṣṭhanta upatíṣṭhamānām |
yásyā vraté prasavé yakṣám éjati
sā́ virā́ḍ ṛ́ṣayaḥ paramé vyòman ||

25 *kó nú gaúḥ ká ekarṣíḥ*
kím u dhā́ma ká āśíṣaḥ |
yakṣáṃ pṛthivyā́m ekavṛ́d
ekartúḥ katamó nú sáḥ ||

26 *éko gaúr éka ekarṣír*
ékaṃ dhā́maikadhā́śíṣaḥ |
yakṣáṃ pṛthivyā́m ekavṛ́d
ekartúr nā́ti ricyate ||

Ces deux derniers vers terminent l'hymne. Il est à croire que dans les deux passages ci-dessus, savoir, le vers 8 d'une part, les vers 25-26 de l'autre, le terme *yakṣá* est pris dans un sens analogue, et en voici la raison. Que l'hymne résulte ou non d'une compilation, les questions qui composent le vers 25, auxquelles fait réponse le vers 26, paraissent, dans leur

ensemble, suggérées par les idées répandues dans le texte qui les précède. Pour le mettre en évidence, prenons une à une chaque question.

kó nú gaúḥ. Le vers 1 parle des deux veaux de Virāj : *vatsaú virā́jaḥ*, assimilée à une vache : *kataréṇa dugdhā́.* Au vers 2 nous lisons : *vatsáḥ kāmadúgho virā́jaḥ* « le veau de Virāj, laquelle donne pour lait tout ce qu'on désire »[1]. Au vers 15 : *páñca vyùṣṭīr ánu páñca dóhā gā́ṃ páñcanāmnīm ṛtávó 'nu páñca* « il y a cinq traites correspondant aux cinq splendeurs, il y a cinq saisons correspondant à la vache aux cinq noms (c'est-à-dire aux cinq noms de la vache) »; où d'ailleurs Virāj est encore sans doute la vache, comme à Virāj aussi se réfèrent les cinq traites[2], car tout ceci répond aux questions que pose à son sujet le vers 10. Enfin le vers 24 s'exprime ainsi : *kévalīndrāya duduhé hí gṛṣṭír váśaṃ pīyū́ṣaṃ prathamáṃ dúhānā | áthātarpayac catúraś caturdhā́ devā́n manuṣyā̀ñ ásurān utá ṛ́ṣīn* « car ce n'est que pour Indra que fut traite la génisse, tout d'abord qu'elle laissa couler la grasse liqueur que fut son premier lait; ensuite en quatre fois elle rassasia les quatre (groupes suivants) : les devas, les hommes, les asuras et les ṛṣis ». Notons que de nouveau cette génisse semble être Virāj, dont Indra est dit le

[1] En regardant *kāmadúghaḥ* comme génitif (à *kāmadúgh*).

[2] Du reste on retrouve ailleurs le terme *doha* associé formellement à Virāj : ainsi plusieurs Gṛhyasūtras introduisent dans la cérémonie de l'argha la formule *virājo doho 'si*, par ex., Hiraṇ. I, 13, 1 (éd. Kirste).

veau au vers 12 de l'hymne suivant : *tásyā índro vatsá āsīt.*

ká ekarṣiḥ. Notre hymne fait à plusieurs reprises mention des ṛṣis. Au vers 7 six ṛṣis interrogent Kaśyapa : *ṣáṭ tvā pṛchāma ṛ́ṣayaḥ kaśyapemé*, duquel la réponse suit, et qui, ajouté aux six questionneurs, complète ici sans doute le groupe des sept ṛṣis. Au vers 14 : *agnīṣómāv adadhur yā́ turī́yā́sīd yajñásya pakṣā́v ṛ́ṣayaḥ kalpáyantaḥ* « les ṛṣis constituèrent Agni et Soma ailes du sacrifice quand ils ordonnèrent celle qui fut la quatrième »[1]. Au vers 23 : *ṛ́ṣīṇā́m saptá saptadhā́* « pour les ṛṣis, sept en sept fois », expressions qui semblent encore viser le groupe des sept ṛṣis[2]. Au vers 24 les ṛṣis sont également cités, comme nous l'avons vu plus haut.

kím u dhā́ma. Il est dit au vers 10 en parlant de Virāj : *kó asyā dhā́ma (prá veda).*

kā́ āśíṣaḥ. Il n'est point formellement question dans notre hymne de « vœux » ou de « bénédictions », c'est la seule demande du vers 25 qui semble introduire une idée toute à part de ce qui précède. Il faut noter, du reste, que c'est peut-être la question

[1] Le vers finit ainsi : *gāyatrī́ṃ triṣṭúbhaṃ jágatīm anuṣṭúbhaṃ bṛhadarkī́ṃ yájamānāya svàr ābhárantīm* « la gāyatrī, la triṣṭubh, la jagatī, l'anuṣṭubh au grand éclat, qui apporte le ciel au sacrifiant ». Il est possible que « celle qui fut la quatrième » soit dit distributivement de chacun des mètres ainsi énumérés, ceux-ci étant dans ce cas considérés comme formant un groupe de quatre (cf. *Ind. Stud.*, VIII, p. 14), et chacun étant alors le quatrième par rapport aux autres.

[2] Cf. aussi vers 17 : *saptá suparṇā́ḥ kaváyo ni ṣeduḥ.*

relative au *dhā́ma* qui amène celle relative aux *āśíṣaḥ* : nous retrouvons, en effet, les deux mêmes termes mis en rapport dans un autre vers de l'Atharva Veda : *úpa śréṣṭhā na āśíṣo devā́yor dhā́mann asthiran* (IV, 25, 7).

yakṣáṃ pṛthivyā́m ekavṛ́d ekartúḥ katamó nú sáḥ. Nous savons que *yakṣá* se retrouve au vers 8. — En face de *ekavṛ́t* on peut citer les complexes contenus dans les passages suivants : *yónim kṛtvā́ tribhújam* (vers 2); *katháṃ gāyatrī́ trivṛ́taṃ vy ā́pa* (vers 20), sans parler des autres noms de stomas contenus au même vers : par ailleurs les nombres jouent un grand rôle dans notre hymne. — Il est enfin au cours de l'hymne plusieurs fois question des saisons : au vers 10, on parle des *ṛtú* de Virāj; au vers 15, nous avons vu mentionner les « cinq saisons »; au vers 17, on demande de désigner la saison qui, entre toutes, se trouve en surplus : *ṛtúṃ no brūta yatamó 'tiriktaḥ*; finalement au vers 18 : *ṛtávo ha saptá*, « il y à sept saisons ».

Cet examen me semble justifier ce que je disais plus haut des deux derniers vers 25-26 de notre hymne. Dans ces vers il n'entre presque exclusivement que des notions ou déjà énoncées, ou du moins apparentées à d'autres déjà énoncées dans ceux qui les précèdent. Il y a dans ce fait un indice réel d'une similitude de sens de *yakṣá* aux vers 25-26 et au vers 8. Seulement au vers 8 *yakṣá* est pris en général; il est particularisé, au contraire, aux vers 25 26, par l'addition du qualificatif *ekavṛ́t* et l'apposi-

tion de *ekartá*. Je comprendrai donc qu'il s'agit dans le premier cas du « monde des formes merveilleuses » en général, d'un certaine « forme merveilleuse » ou « merveille » dans le second. Et je traduis :

8. Celle à la suite de laquelle, si elle s'éloigne, les sacrifices s'éloignent, s'approchent, si elle s'approche; celle suivant la loi et l'impulsion de laquelle se meut le monde des formes merveilleuses, celle-là est Virāj, ô ṛṣis, dans le ciel suprême.

25. Quel est donc le taureau? Qui, l'unique ṛṣi? Quelle, la demeure? Quelles, les formules de bénédiction? La forme merveilleuse une sur la terre, celui qui n'a qu'une saison[1], quel est-il entre toutes choses?

26. Unique est le taureau; unique, l'unique ṛṣi; unique, la demeure; en un seul groupe sont les formules de bénédiction; la forme merveilleuse une sur la terre, celui qui n'a qu'une saison, n'a rien qui le dépasse.

Les remarques suivantes contribueront à éclaircir et justifier cette interprétation de *yakṣá* dans les deux passages en question.

Vers 8 :

A côté du *yakṣá*, le monde des formes merveilleuses, se mouvant suivant la loi et l'impulsion de Virāj, il faut signaler le *bhūtá* et le *bhávya*, le monde des choses passées et celui des choses futures, soumis à la volonté de celle-ci, en tant il est vrai, qu'elle

[1] Comme M. Henry (*Les livres VIII et IX de l'Atharva-Véda*, p. 29), je vois dans *ekartú* un composé possessif. L'accent comme dans *apartú*.

est identifiée à la mort : *virâṇ mṛtyúḥ sādhyánām adhirājó babhūva tásya bhūtám bhávyaṃ váśe* (A. V. IX, 10, 24). La conception que prête au vers 8 notre interprétation de *yakṣá* n'est après tout qu'analogue à celle exprimée dans ce texte[1]. Quant aux entités que couvre ici dans sa généralité l'expression de « monde des formes merveilleuses », sous la réserve de la remarque qui va suivre elles ne sont autre chose sans doute que tout objet apte à frapper les yeux par son éclat, sa beauté ou quelque autre qualité singulière; et tout d'abord Agni, quoi qu'il soit d'ailleurs de l'épithète *yákṣya*, Sūrya, Candramas : je cite à dessein ces entités, car ce sont elles probablement que représentent les veaux de Virāj dont il est parlé au début de l'hymne (vers 1 et 2)[2], auquel cas, se

[1] Quel que soit le sens qu'ils y prennent, il est à propos de noter ici qu'un texte du Taitt. Br. (III, 11, 1 1 et suiv.), que nous étudierons plus loin, rapproche le *yakṣá* et le *bhūtá* : *víśvaṃ yakṣám víśvaṃ bhūtám víśvaṃ subhūtám.*

[2] D'accord avec M. Henry (*Les livres VIII et IX de l'Atharva-Véda*, p. 65) je crois que, du moins selon toute probabilité, les deux veaux du vers 1 sont le soleil et la lune. Pour leur lever de la mer, cf. A. V., XI, 4, 21 : *salilắd dhaṃsá uccáran*, où *haṃsáḥ* désigne directement le soleil, comme l'indique le contexte, et comme aussi le comprend Sāyaṇa. On retrouve d'ailleurs au vers XIII, 1, 33, le soleil comme veau de Virāj. Les trois premiers pādas de ce vers pourraient à la vérité permettre de penser au feu terrestre, mais le quatrième, qui fait du veau le brahman, semble indiquer plutôt le soleil, que d'anciens textes identifient formellement au brahman : je rappelerai ici : *tád yát tád bráhmaitát tád yád etán máṇḍalaṃ tápati* (Śat. Br., VIII, 5, 3, 7); *ādityo brahmety ādeśaḥ* (Chānd. Up., III, 19, 1; cf. 4); et le commentaire du même Śat. Br. (VII, 4, 1, 14; cf. XIV, 1, 3, 3 et Kauṣ. Br., VIII, 4) sur le vers bien connu : *bráhma jajñānáṃ prathamáṃ pu-*

trouvant avec celle-ci en relation étroite, elles méritent, de ce chef, d'être spécialement mentionnées.

J'annonçais à l'instant une remarque: je dois noter en effet que l'emploi du verbe *ejati* semble restreindre ici l'amplitude du collectif *yakṣá*. Ce

rástād vi sīmatáḥ surúco vená āvaḥ etc., qui se retrouve dans presque toutes les saṃhitās védiques; vers dans lequel il est à croire que *purástād* désigne l'orient (ainsi que l'entend le Śat. Br.), *sīmatáḥ*, la ligne qui sépare la terre du ciel, c'est-à-dire l'horizon, en sorte que le brahman qui, dés que né à l'orient, manifeste de l'horizon ses splendeurs, semble bien de fait s'identifier dans ce texte avec le soleil.

Quant au vers 2, je crois que le veau y désigne plutôt Agni que le soleil. Le texte porte : *yó ákrandayat salilám mahitvā́ yónim kṛtvā́ tribhújam śáyānaḥ | vatsáḥ kāmadúgho virā́jaḥ sá gúhā cakre tanvàḥ parācaiḥ.* Sans doute, on trouve (appliquée au soma) la comparaison : *ákrān devó ná sū́ryaḥ* « tu as clamé comme le dieu Sūrya » (Ṛ.V., IX, 64, 9); le soleil est, en outre, symbolisé par le cheval blanc, comme nous aurons occasion de le rappeler; il est conçu parfois comme foudre (cf. Śat. Br., VI, 3, 3, 10; VII, 3, 2, 10); on peut donc dire qu'il fait résonner de son bruit les eaux célestes; toutefois l'ensemble du vers me paraît convenir plus parfaitement à Agni sous la forme d'éclair. L'éclair tonne avec les nuées : *divó ná vidyút stanáyanty abhraiḥ* (Ṛ.V., IX, 87, 8); on peut dire aussi bien qu'il leur fait pousser une clameur. Les nuées, c'est-à-dire la mer céleste. D'ordinaire le bruit du tonnerre n'est perçu qu'après la disparition de l'éclair, alors qu'il semble s'être enfoncé et comme se tenir couché dans le sein des nuages; et, ne reparaissant pas, il peut aussi sembler s'être caché au loin. Nous avons là toute la substance de notre vers : « Lui qui fit clamer la mer par sa grandeur alors que, ayant fait à triple paroi la matrice, il était là couché, le veau de Virāj qui donne pour lait tout ce que l'on désire a caché ses corps au loin. » Le pluriel *tanvàḥ* est usité à l'égard d'Agni; on sait aussi qu'Agni se cache; il y a peut-être dans *yónim tribhújam* un souvenir des trois *yóni* où il siège lors du sacrifice : autant de particularités qui nous reportent vers ce dieu.

terme, dans le cas présent, ne vise donc, du moins directement, que des formes mobiles ou réputées telles : mais de ce genre sont justement les formes les plus propres à rentrer sous son acception. Relativement à Agni, en particulier, et seulement à le prendre comme feu terrestre, on se souvient de tout ce qui est dit de la mobilité de ses flammes : il est, du reste, proprement qualifié de *éjat*[1], de même que le soleil l'est implicitement dans Ṛ. V., X, 37, 2. Il est d'ailleurs évident que tous les astres, soumis qu'ils sont au mouvement diurne, peuvent ici faire partie du *yakṣá* ; sans parler de tout ce qu'on peut y ajouter : l'aurore, par exemple, que la conception védique regarde comme mobile et dont elle loue nommément les bons chemins[2] ; ou le soma, si vanté pour sa splendeur et l'agilité de ses gouttes.

Vers 25-26.

Il n'est d'abord nullement evident que toutes les questions du vers 25 se rapportent au même sujet. Quand dans la Mait. Saṃh., par exemple, se pose la série d'interrogations connue : *kā́ svid āsīt pūrvá-cittiḥ kiṃ svid āsīd bṛhád váyaḥ | kā́ svid āsīt pilippilā́ kā́ svid āsīt piśaṅgilā́* (III, 12, 19), nous voyons par la réponse qu'il s'agit d'autant d'objets que de ques-

[1] Dans la devinette qui forme le vers 30 de Ṛ. V., I, 164 (= A. V., IX, 10, 8) : *anác chaye turágātu jīvám éjad dhruvám mádhya á pastyā̀nām | jīvó mṛtásya carati svadhā́bhir ámartyo mártyenā sáyoniḥ*. Le mot est manifestement Agni.

[2] *sugótā te supáthā párvateṣu* (Ṛ. V., VI, 64, 4).

tions : *dyauḥ, áśvaḥ, áviḥ, rā́triḥ*. Nous n'avons donc pas à supposer ici à priori que notre texte vise un seul objet. Nous proposant maintenant de rechercher quelle est la forme merveilleuse dont il parle, il nous suffit, par conséquent, de nous en tenir aux pādas qu'il consacre au *yakṣá*. La solution déterminée, nous pourrons examiner si elle s'applique de plus au reste du texte : mais sa convenance avec lui ne prouvera pas que nous ayons rencontré juste relativement au *yakṣá*, pas plus que sa disconvenance ne saurait nous convaincre d'erreur.

Je dirai de suite que je crois avec M. Henry (*Les livres VIII et IX de l'Atharva-Véda*, p. 71) qu'il s'agit du soleil. Il n'est pas impossible, du reste, que le soleil soit ici le symbole d'une entité plus métaphysique; j'ai noté plus haut son équivalence au brahman. Il serait, dans ce cas, la forme visible sous laquelle est représentée cette entité. Mais ce que l'auteur nous a décrit, c'est cette forme prise en elle-même : avait-il l'intention de lui donner une valeur représentative, nous ne pouvons guère le décider.

Remarquons d'abord que la question portant sur un objet à trouver « sur la terre » il est naturel de le rechercher dans le domaine des choses physiques. A répondre par le soleil nous sommes d'ailleurs dans la question : le soleil est dit forme merveilleuse « sur la terre » dans le sens où il est dit briller « sur la terre » *pṛthivyā́ṃ rócase* (A. V., XIII, 2, 30). Et c'est sans nul doute comme brillant sur la terre qu'il y est une forme merveilleuse.

Le qualificatif *ekavṛ́t* doit nous retenir quelque temps. Au quatrième hymne Rohita il se trouve appliqué à une divinité, nommée Savitar au premier vers, Mahendra ensuite, qui, si elle n'est pas le soleil, est du moins décrite en des termes[1] qui la montrent identifiée avec lui. Je m'en tiens à ce dernier fait, estimant qu'il s'agit là réellement sous le nom de Savitar et de Mahendra d'une divinité transcendante : toujours est-il que cette divinité identifiée au soleil reçoit l'appellation d'*ekavṛ́t*. Et comme elle est décrite sous les traits même du soleil, et que c'est lui qui la représente, il reçoit en même temps la susdite appellation; et nous sommes invités par là même à la lui attribuer dans nos vers 25-26.

Cette conséquence n'est légitime qu'autant que l'identification ci-dessus affirmée existe. Pour la mettre en évidence parcourons donc les vers 1-13 du quatrième hymne Rohita.

1. *sá eti savitā́ svàr divás pṛṣṭhè 'vacā́kaśat* ||
2. *raśmíbhir nábha ā́bhṛtam mahendrá ety ā́vṛtaḥ* ||

Il va au svar, Savitar, versant sa lumière sur le dos du ciel.

A la nuée chargée de (ses) rayons Mahendra va enveloppé.

[1] Je parle du texte pris en lui-même; et c'est ainsi que je l'envisagerai dans ce qui suit, sans tirer avantage du fait que cet hymne est regardé comme consacré à Rohita, parce que ce dernier n'y étant pas formellement nommé, on pourrait poser la question de savoir jusqu'à quel point sont d'accord le texte même et le titre qui lui est attribué.

Mahendra est Indra avec le titre de grand, qu'il reçut, dit la légende[1], en raison de sa victoire sur Vṛtra. L'identification du soleil et d'Indra se retrouve ailleurs : « Que lui, le soleil, qu'autour des larges étendues Indra roule comme les roues de char » (Ṛ. V., X, 89, 2)[2]. « Indra est ce soleil là-bas en vérité, les joueurs sont les rayons; en compagnie des rayons il s'avance pour vaincre. Les dieux ne distinguaient pas que Vṛtra était tué; les Maruts, joueurs, se jouèrent sur lui, c'est pour cela qu'ils sont les joueurs » (Mait. Saṃh., I, 10, 16)[3]. « Indra est ce soleil là-bas en vérité » (Taitt. Saṃh., I, 7, 6, 3)[4]. « Celui qui est Indra, c'est ce soleil là-bas » (Śat. Br., VIII, 5, 3, 2)[5] — Il va enveloppé, sans doute par l'espace : *sūryasya cákṣū rájasaity ávṛtam* (Ṛ. V., I, 164, 14 = A. V., IX, 9, 14).

3. *sá dhātá sá vidhartá sá vāyúr nábha úchritam* ||
4. *só 'ryamá sá váruṇaḥ sá rudráḥ sá mahādeváḥ* ||
5. *só agníḥ sá u sū́ryaḥ sá u evá mahāyamáḥ* ||

Il est le créateur, il est le porteur, il est Vāyu, la haute nuée,

Il est Aryaman, il est Varuṇa, il est Rudra, il est Mahādeva,

Il est Agni, il est Sūrya, c'est lui qui est Mahāyama.

[1] Cf. par exemple Taitt. Saṃh., VI, 5, 5, 3.

[2] *sá sū́ryaḥ páry urū́ várāṃsy éndro vavṛtyād ráthyeva cakrá.*

[3] *asaú vá ādityá índro raśmáyaḥ krīḍáyaḥ sākáṃ raśmíbhiḥ prá carati víjityai devá vai vṛtráṃ hatáṃ ná vy àjānaṃs táṃ marútaḥ krīḍáyó 'dhy akrīḍaṃs tásmāt krīḍáyaḥ.*

[4] *asaú vá ādityá índraḥ.*

[5] *átha yáḥ sá índro 'saú sá ādityáḥ.*

Rien à remarquer sur cette multiple identification : *ékaṃ sád víprā bahudhā́ vadanti* (Ṛ. V., I, 164, 46). Par ailleurs, à une divinité déjà identifiée au soleil par les vers 1 et 2 appliquer le nom de Sūrya comme par hasard parmi la masse d'autres dénominations divines n'est pas plus étrange que, par exemple, demander à Agni d'amener Mitra, Varuṇa, Agni, etc. (Ṛ. V., VII, 39, 5). Au surplus il se peut que l'auteur ait compilé, du moins partiellement, des vers faits d'avance.

6. *táṃ vatsā́ úpa tiṣṭhanty ékaśīrṣāṇo yutā́ dáśa* ||
7. *paścā́t prā́ñca ā́ tanvanti yád udéti ví bhāsati* ||

Devant lui se tiennent en adoration les veaux, dix liés qui n'ont qu'une seule tête,
De l'occident ils s'étendent vers l'orient : quand il se lève il rayonne au loin.

Ces dix veaux semblent être les dix doigts de l'adorateur qui adresse au soleil levant le salut de l'añjali. Tous les détails indiqués dans notre texte sont vérifiés dans cette hypothèse. L'añjali adressé au soleil est un rite certainement ancien : *ādityāyāñjaliṃ kṛtvā*, dit le Hir. Gṛ. S. (I, 6, 10). Je citerai aussi le texte suivant, bien qu'il ne mentionne pas le soleil, à cause de ses points de similitude avec le nôtre : *paścād agneḥ prāñcam añjaliṃ karoti* (Pār. Gṛ. S., III, 2, 8)[1].

[1] Il convient de remarquer que le vers 1, 164, 14 du Ṛ. V. cité plus haut à propos de *ā́rtaḥ* de notre vers 2 parle encore de *dáśa yuktā́ḥ* qui rappellent le *yutā́ dáśa* du présent texte. Mais ils ont

8. *tásyaiṣá máruto gaṇáḥ sá eti śikyákṛtaḥ* ||

C'est à lui qu'appartient cette troupe des Maruts; il va placé dans une suspension.

La souveraineté sur les Maruts appartient naturellement à une divinité désignée sous le nom de Mahendra, mais nous avons vu aussi, à propos du vers 2, les Maruts identifiés (sous le nom de krīḍis) aux rayons du soleil. Quant à *śikyákṛtaḥ*, je le regarde avec le texte pada comme égal à *śikyá+kṛtaḥ*, et je comprends *śikyāyām kṛtaḥ*. *Śikyá* doit être sans doute pris dans le sens de *śikyà* ou dans un sens analogue. Nous sommes alors derechef ramenés au soleil, que le Ṛ. V., VII, 87, 5 assimile à une balançoire : *gṛ́tso rā́jā váruṇaś cakra etáṃ diví preṅkháṃ hiraṇyáyaṃ śubhé kám* (Sāyaṇa : *preṅkhaṃ dolāvad digdvayasaṃsparśinam etaṃ sūryam*). D'ailleurs, le soleil étant une forme d'Agni, peut-être est-il possible de voir dans le fait d'aller *śikyákṛtaḥ* attribué au soleil une allusion à la marche d'Agni placé sur le *śikyà*, la natte de muñja suspendue à des cordons en nombre déterminé, reliés eux-mêmes à une corde, que l'on trouve employée rituellement pour le transport du feu. — Pour une autre interprétation, voir Henry, *Les Hymnes Rohitas*, p. 18 et 52.

9. *raśmíbhir nábha ā́bhṛtaṃ mahendrá ety ā́vṛtaḥ* ||
10. *tásyemé náva kóśā viṣṭambhā́ navadhā́ hitā́ḥ* ||
11. *sá prajā́bhyo ví paśyati yác ca prāṇáti yác ca ná* ||

par rapport au soleil un autre rôle que nos dix veaux, celui de traîner son char : ils semblent donc figurer aussi autre chose.

A la nuée chargée de (ses) rayons Mahendra va enveloppé.
C'est à lui qu'appartiennent ces neuf cuves, les étais en neuf places posés[1].
Il fait acte de vision pour les créatures, ce qui respire aussi bien que ce qui ne respire pas.

Prajâbhyaḥ est datif : cf. *sá sárvasmai vi paśyati yác ca*, etc., vers 19. Faire acte de vision appartient au soleil qui, dans la conception védique, est souvent identifié à un œil; dire qu'il fait cet acte pour les créatures n'est qu'exprimer une conception analogue à celle qui le regarde comme l'œil unique de ce qui existe : *sūryo bhūtásyaíkam cákṣuḥ* (A. V., XIII, 1, 45).

12. *tám idáṃ nígatam sáhaḥ sá eṣá éka ekavŕd éka evá* ||

En lui est descendue cette force; c'est lui le seul un, oui le seul.

J'admets, ainsi que M. Henry (*Les Hymnes Rohitas*, p. 52), que la force ici en question est celle contenue dans le rite célébré. Les brāhmaṇas nous offrent nombre d'exemples de l'influence des rites sur le soleil. C'est ainsi qu'au moyen des rites les dieux ont transporté le soleil de la terre au ciel, qu'ils l'y ont établi et fait briller (cf. par ex. Taitt. Saṃh., VII, 3, 10, 1; 5). C'est grâce au rite (de l'Agnihotra) accompli par les hommes que le soleil se lève, se dégageant des ténèbres comme un serpent de sa peau (Śat. Br., II, 3, 1, 5; 6). Aussi la Maitrāyaṇi

[1] Neuf cuves : trois cieux, trois terres, trois espaces intermédiaires; à chacune de ces divisions correspond un étai.

IMPRIMERIE NATIONALE

Saṃhitā l'appelle « celui que par l'observance religieuse fortifient ceux qui la pratiquent, tous tant qu'ils sont, dieux, hommes et pères » (IV, 14, 14)[1].

13. *eté asmin devā́ ekavṛ́to bhavanti* ‖

En lui ces dieux sont un.

Ce vers ne fait qu'exprimer en une courte formule l'idée identificatrice détaillée aux vers 3, 4, 5.

Puis il est dit : *kīrtiś ca yáśaś cā́mbhaś ca nábhaś ca brāhmaṇavarcasáṃ cā́nnaṃ cānnā́dyaṃ ca* ‖ 14 ‖ *yá etáṃ devám ekavṛ́taṃ véda* ‖ 15 ‖ « La renommée à la fois et la gloire. . . . . à qui sait que ce dieu est un ». La suite du texte, où entrent des redites, n'apporte aucune lumière nouvelle.

De la discussion du précédent passage il résulte, semble-t-il, que la divinité qualifiée là d'*ekavṛ́t* y est traitée en identifiée au soleil, lequel, en vertu du moins de cette identification, se trouve ainsi porter le qualificatif en question. Il n'est donc que juste, étant conduits, comme je l'ai dit, à chercher notre *yakṣá* dans l'ordre des choses physiques, que nous pensions à le reconnaître, en tant que *ekavṛ́t*, dans le soleil.

Quant à *ekarṭú*, M. Henry l'explique conjecturalement par le manque de phases du soleil (*Les livres VIII et IX de l'A. V.*, p. 71). J'admets, pour ma

[1] *vraténa yáṃ vratíno vardháyanti*
devā́ manuṣyā̀ḥ pitáraś ca sárve |
tásyādityásya prasaváṃ manāmahe
yás téjasā prathamajā́ vibhā́ti ‖

part, que ce terme exprime simplement, en opposition aux divers changements produits au cours de l'année sur la terre, qui nous font distinguer plusieurs saisons, l'invariabilité de l'aspect du soleil.

Enfin il est bien clair que l'on peut dire de lui que rien ne le dépasse. Et c'est justement son excellence dans le monde visible qui motive le choix qu'on fait de lui pour des identifications comme celles au brahman et à Indra déjà mentionnées, pour ne parler que de celles-là.

La « forme merveilleuse » des vers 25-26 est donc selon toute vraisemblance le soleil. Il reste à examiner la première partie de ces deux vers : j'ai dit plus haut ce qu'il fallait, à mon avis, lui attacher de valeur dans la question qui nous occupe. Je crois d'ailleurs que le soleil fournit encore une solution possible de toutes les énigmes.

Le nom de *gó* ne saurait guère faire difficulté. En faveur de la désignation dans notre texte du soleil par *ekarṣí* j'apporterai les textes suivants.

Dans l'hymne XIII, 1, de l'A. V., Rohita qui désigne, je ne dis pas exclusivement, mais en première ligne, le soleil, porte le nom de *ṛ́ṣi* : *tásmād (yajñā́d) dha jajña idáṃ sárvaṃ yát kíṃ cedáṃ virócate róhitena ṛ́ṣiṇā́bhṛtam* ‖ « De ce sacrifice est né cet univers, et quoi que ce soit qui apparaît en ce monde, apporté par le ṛsi Rohita » (55). On peut comparer R. V., X, 170, 4, où il est dit, comme il semble, de Sūrya : *yénemā́ víśvā bhúvanāny ā́bhṛtā.*

Dans la Bṛh. Ār. Up., on lit : *hiraṇmayena pātreṇa*

satyasyāpihitaṃ mukham | tat tvaṃ pūṣann apāvṛṇu satyadharmāya dṛṣṭaye || pūṣann ekarṣe yama sūrya prājāpatya vyūha raśmīn samūha tejo yat te rūpaṃ kalyāṇatamaṃ tat te paśyāmi yo 'sāv asau puruṣaḥ so 'ham asmi (V, 15) : « Par une coupe d'or est couverte la face de la vérité : toi, Pūṣan, découvre-la pour celui dont la loi est la vérité, afin qu'il la contemple ! Pūṣan, ekarṣi, Yama, Sūrya, fils de Prajāpati, écarte les rayons, contracte la splendeur ! Ta forme la plus belle, je la vois. Celui qui est là-bas, ce puruṣa de là-bas, je suis lui. » Manifestement, il s'agit là du puruṣa qui est dans le soleil, puruṣa présenté d'abord par notre texte comme le *satya* (qui peut ici être le brahman)[1] recouvert du vase d'or, c'est-à-dire du disque brillant du soleil, puis comme la forme la plus belle d'une divinité invoquée sous les multiples dénominations de Pūṣan, ekarṣi, etc. Maintenant il paraît bien que la divinité qui reçoit ces dénominations parmi lesquelles se trouve celle de Sūrya soit le soleil lui-même, invité à écarter ses rayons et à découvrir le puruṣa. Nous avons ici, par suite, le nom d'*ekarṣi* attribué au soleil, même si l'on regarde dans notre texte *ekarṣe* comme apposé à *pūṣan*, puisque Pūṣan s'y trouve identique au soleil. Du reste que le soleil reçoive dans ce texte le nom de

[1] Dans la même upaniṣad nous lisons : *satyaṃ hy eva brahma* (V, 4 ; cf. V, 5, 1). Cf. Chānd. Up. : *tasya ha vā etasya brahmaṇo nāma sattiyam iti* (VIII, 3, 4) ; Taitt. Up. : *satyaṃ jñānam anantaṃ brahma yo veda* (II, 1, 1) ; etc.

Pūṣan n'est pas un fait anormal : quoi que l'on pense de la nature originelle de cette divinité, que je n'ai pas à discuter ici, il demeure que plus d'un trait la met dès le Ṛg Veda en relation avec le soleil, et que nous trouvons son nom attribué d'assez bonne heure à celui-ci. Quant à l'identification ici implicite de Yama au soleil, elle est formellement exprimée dans le texte suivant du Śat. Br. : *eṣá vaí yamó yá eṣá tápati* (XIV, 1, 3, 4). Pour le qualificatif Prājāpatya, il va de soi.

La Prāṇāgnihotra Upaniṣad parlant des feux qui sont dans l'homme s'exprime ainsi : *sūryo 'gnir nāma sūryamaṇḍalākṛtiḥ sahasraraśmibhiḥ parivṛta ekarṣir bhūtvā mūrdhani tiṣṭhati* « Le soleil, feu assurément en forme de disque solaire, entouré de mille rayons, étant devenu l'ekarṣi, se tient dans la tête » (2). C'est-à-dire que le soleil est identifié à l'*ekarṣi*. Et c'est bien ainsi que semble le comprendre Nārāyaṇa qui, commentant le passage suivant du premier khaṇḍa de la même upaniṣad : *tūṣṇīm ekām ekarṣau juhoti*, explique : *ekarṣāv agnau tadnāmni sūrye*.

De tout ceci semble résulter que l'*ekarṣi* de nos vers 25-26 peut fort bien être le soleil. *Dhā́man*, qu'en l'absence de toute indication précise je ne traduis que conjecturalement par « demeure », peut, dans ce sens, y être également dit de lui. Car l'énonciation, dans notre texte, de ce terme sans addition de déterminatif semble alors indiquer qu'il s'agit là de la demeure par excellence, la demeure divine qui est le svarga loka : *suvargó lokó divyám*

dhấma (Taitt. Saṃh., II, 6, 7, 6); or l'identification du svarga loka ou, ce qui revient au même, du devaloka au soleil se rencontre çà et là dans les textes védiques : *asaú vấ ādityáḥ svargó lokáḥ* (Mait. Saṃh., III, 6, 1); *devaloko vā ādityaḥ* (Kauṣ. Br., V, 7,); *asaú khálu vấ ādityáḥ suvargó lokáḥ* (Taitt. Ār., V, 9, 11); *svargó vai lokáḥ sūryo jyótir uttamám* (Śat. Br., XII, 9, 2, 8). On se rappelle aussi que certains vers du Ṛg Veda (cf. X, 107, 2; I, 125, 6) donnent une demeure solaire aux trépassés qui l'ont méritée par leurs œuvres.

Reste à parler des formules de bénédiction que l'on déclare réunies en un seul groupe. Admis que dans le passage déjà cité de l'A. V. (IV, 25, 7) : *úpa śréṣṭhā na āśiṣo deváyor dhấmann asthiran, dhấman* signifie demeure, nous avons là une indication pour l'interprétation de notre texte : de même que là les formules de bénédiction sont réunies dans la demeure des dieux Savitar et Vāyu, ici nous pouvons comprendre qu'elles sont en un seul groupe en tant qu'elles se trouvent toutes ensemble dans le soleil. Laissant de côté les textes qui mettent en relation plus ou moins intime les mètres et le soleil, nous pouvons en noter, en effet, qui font expressément de celui-ci le lieu des paroles et en particulier des paroles sacrées : « en vérité, à ce soleil qui est là-bas vont toutes les paroles; quand il se lève, elles sont toutes émises » (Mait. Saṃh. III, 6, 10)[1]. « Celle

[1] *amúṃ vấ ādityáṃ sárvā vấco gachanti tấ udyati sárvāḥ sṛjyante.*

qui est cette Vāc, c'est ce soleil de là-bas..... les ṛcs sont le disque..... Ce qui étant ce disque luit ardemment, c'est le Mahaduktha, c'est les ṛcs, c'est le lieu des ṛcs » (Śat. Br., X, 5, 1, 4; 5; 2, 1)[1]. « Ce soleil, en vérité, qui est ce disque, luit ardemment; en lui sont ces ṛcs, il est le disque des ṛcs, il est le lieu des ṛcs » (Mahānār. Up., 12, 2, éd. G. A. Jacob)[2]. Il ne répugne donc pas que les formules de bénédiction se trouvent en un seul groupe en tant que réunies dans le soleil.

A. V., X, 2, 32.

L'hymne X, 2 se termine par les vers suivants où le sens de « forme merveilleuse » s'applique au mieux à *yakṣá* :

29. *yó vai tā́ṃ bráhmaṇo védāmṛ́tenā́vṛtāṃ púram |*
tásmai bráhma ca brāhmā́ś ca cákṣuḥ prāṇáṃ prajā́ṃ daduḥ ||

30. *ná vai táṃ cákṣur jahāti ná prāṇó jarásaḥ purā́ |*
púraṃ yó bráhmaṇo véda yásyāḥ púruṣa ucyáte ||

31. *aṣṭā́cakrā návadvārā devā́nāṃ pū́r ayodhyā́ |*
tásyāṃ hiraṇyáyaḥ kóśaḥ svargó jyótiṣā́vṛtaḥ ||

32. *tásmin hiraṇyáye kóśe tryàre tripratiṣṭhite |*
tásmin yád yakṣám ātmanvát tád vai brahmavido viduḥ ||

[1] *sá yā́ sā́ vā́g asaú sá ādityáḥ..... máṇḍalam evá ṛcaḥ..... yád etan maṇḍalaṃ tápati tán mahádukthaṃ tā́ ṛ́caḥ sa ṛcā́ṃ lokaḥ.*

[2] *ādityo vā eṣa etan maṇḍalam tapati tatra tā ṛcas tad ṛcāṃ maṇḍalaṃ sa ṛcāṃ lokaḥ.*

33. *prabhrā́jamānām hárinīm yáśasā sampárīvṛtām |*
púram hiranyáyīm bráhmā viveśā́parājitām ||

Je traduis :

Celui, en vérité, qui connaît cette citadelle du brahman entourée d'immortalité, à celui-là et le brahman et ceux qui sont au brahman donnent la vue, le souffle, la postérité.

Ni la vue, en vérité, ne l'abandonne, ni le souffle, avant la vieillesse, celui qui connaît la citadelle (*púr*) du brahman d'où il tire le nom de puruṣa.

A huit roues, à neuf portes est la citadelle des dieux inexpugnable; dans celle-ci est un coffre d'or, céleste, entouré de lumière.

Dans ce coffre d'or, à trois rais, triplement soutenu, la forme merveilleuse animée qui est dans lui, en vérité ceux qui connaissent le brahman la connaissent.

Dans la rayonnante, jaune, tout entourée de gloire, dans la citadelle d'or, invincible, est entré le brahman.

Nous avons à déterminer quel objet couvre cette expression : « forme merveilleuse ». Pour M. Geldner (*op cit.*, p. 128)[1], le *kóśa* est le cœur; le *yakṣá*, le brahman. Pour M. Henry (*Les livres V, VI et XII de l'A. V.*, p. 52, 53) le *kóśa* et le *yakṣá* sont le soleil. Il faudrait cependant distinguer, semble-t-il : car le *yakṣá* étant renfermé dans le *kóśa*, ils ne peuvent guère représenter tous les deux identiquement la même chose. Pour ma part, il ne me paraît pas, de fait, qu'il y ait, étant donnée la teneur du texte, à chercher la solution de notre problème ailleurs que

[1] Cf. aussi Scherman, *Philosoph. Hymn.*, p. 46 suiv.; Deussen, *Allg. Gesch. der Phil.*, I, 1, p. 270.

du côté de l'homme ou du côté du ciel. Nous discuterons successivement ces deux modes d'interprétation.

Mais d'abord je noterai qu'à mon avis c'est bien la citadelle du brahman qu'entendent décrire les vers 31-33, quoique le sujet de début de la description soit *devā́nām pū́ḥ*, non *bráhmaṇaḥ pū́ḥ*, car tout le passage se conclut par l'affirmation de l'établissement du brahman dans la *pū́r áparājitā*, laquelle se présente comme une réplique de la *púr ayodhyā́* qui est celle des dieux[1]. Ceci ne préjuge en rien la continuité de composition de ces vers, ou, pour parler de tout le passage cité, des vers 29-33 : y eût-il là compilation, on ne peut affirmer, en quelque mésestime qu'on ait les hymnes philosophiques de l'Atharva Veda, qu'elle s'est faite complètement au hasard, et le plus sage est, je crois, de prendre comme rapporté au même sujet ce qui se présente comme tel. Du reste les vers 29, 31, 33 se retrouvent réunis (dans l'ordre suivant 31, 29, 33) dans le Taitt. Ār. (I, 27, 2; 3; 4) : et malgré les divergences que l'on note dans ce dernier texte[2], le fait de cette réunion répétée constitue du moins une indication en faveur de l'appartenance de nos vers au même cycle d'idées.

Ceci posé, je viens d'abord à l'interprétation de

[1] Relativement à l'équivalence de la *púr* du brahman et de celle des dieux voir d'ailleurs plus bas, p. 442.

[2] En particulier *brahmā́* au lieu de *bráhmā́* du vers 33 de l'A. V., et l'interpolation de *lokā́ḥ* au dernier pāda du vers 31, ainsi : *svargó lokó jyótiṣā́vṛtaḥ*.

notre texte comme se rapportant à l'homme, d'après laquelle, le *kóśa* est le cœur; la *púr* du brahman qui le renferme, l'homme lui-même. Une pareille conception est entrée, de fait, dans la pensée hindoue, et elle s'affirme en même temps comme suffisamment ancienne : on se souvient du texte fameux de la Chānd. Up. relatif au petit lotus renfermé dans le brahmapura, et contenant lui même un petit espace (VIII, 1, 1 et suiv.). Mais cette conception est-elle celle de notre texte?

Il est certain que le vers 30 rapproche de la *púr* du brahman l'homme en déclarant que c'est d'elle qu'il prend son nom. Car c'est bien l'homme que désigne dans ce vers le mot *púruṣa*. L'hymne a pour objet, dans son ensemble, le puruṣa. La plupart des expressions qui dépeignent ce puruṣa s'appliquent à l'homme réel; quelques-unes, au contraire, ne conviennent qu'au puruṣa mythique dont il est question Ṛ. V., X, 90 (cf. A. V., XIX, 6); mais pour ce qui concerne l'emploi de *púruṣa* au vers 30, ce terme s'applique naturellement à l'homme réel, à qui reviennent les avantages que procure la connaissance de la citadelle du brahman. Mais d'où vient ici que l'homme tire son nom de cette *púr* du brahman? Le rédacteur de notre texte la regardait-il comme intrinsèque à l'homme; ou ne concevait-il entre elle et l'homme qu'une relation d'ordre extérieur; et n'avons-nous pas là, surtout, un pur jeu d'étymologie?

N'ayant, de la part de notre texte, aucune réponse directe à ces questions, il nous reste à nous référer

à la description de la citadelle du brahman, telle qu'il la donne, et à voir avant tout, si elle comporte l'équivalence de cette citadelle à l'homme.

D'abord, c'est donc l'homme qui, dans ce cas, porte l'appellation de *devā́nām pū́ḥ*. Le passage de la Chānd. Up. rappelé plus haut déclare précisément que l'espace renfermé dans le lotus qui est dans la demeure du brahman, c'est-à-dire l'espace renfermé dans le cœur qui est dans l'homme, contient le ciel et la terre, et toutes choses (VIII, 1, 3). Il suffit de ce souvenir pour justifier l'attribution à l'homme de la susdite appellation. Notons d'ailleurs qu'il y a dans l'Atharva Veda d'autres exemples d'objets nommés demeure des dieux : la maison de la nouvelle mariée, comme il semble, dans XIV, 1, 64[1]; dans V, 28, les trois métaux qui forment l'amulette (10), et spécialement l'un deux, l'or : *púraṃ devā́nām amṛ́taṃ hiraṇyam* (11). C'est à dessein que je néglige, dans le cas présent, des témoignages aussi expressifs que ceux d'A. V., XI, 8, d'après lesquels les dieux sont entrés dans le puruṣa (13 et 29), les divinités y habitent comme les vaches dans l'étable (32), sont entrées dans le śarīra (30) : dans cet hymne, en effet, n'apparaît pas assez immédiatement la part de l'homme réel.

Les deux épithètes *návadvāra*, *aṣṭā́cakra* s'appliquent à l'homme en tant que corporel. Pour la première, pas de difficulté : les neuf portes sont les

[1] *anārvyādhā́ṃ devapurā́ṃ prapádya*
śivā́ syonā́ patiloké vi rāja ||

neuf orifices du corps. Quant à *aṣṭâcakra*, dans son commentaire sur le Taitt. Âr. où se retrouve, comme je l'ai dit, une partie de notre texte, Sāyaṇa, qui interprète *púr* par *śarīra*, explique cette épithète ainsi : *cakravad āvaraṇabhūtās tvagasṛṅmāṃsamedosthimajjāśukraujorūpā aṣṭau dhātavo yasyāḥ seyam aṣṭācakrā.* Ainsi les huit *cakra* sont les huit éléments considérés comme enveloppes à la façon de cercles. D'après son commentaire sur le vers 22 de A. V., XI, 4, qui contient le même terme, les huit *cakra* sont encore les huit éléments, considérés comme roues du char qui est le corps : *te 'tra rathātmanā varṇanīyasya śarīrasya cakratvena rūpyante.* Je ne discuterai pas ces interprétations, et retiens seulement d'elles que l'on peut dire, en ce qui concerne notre texte, que l'homme est *aṣṭâcakra* parce qu'il possède huit éléments corporels. Au surplus, si nous traduisons, comme je l'ai fait, *aṣṭâcakra* par « à huit roues », auquel cas l'homme qui est la *devấnāṃ púḥ* se trouve implicitement assimilé à un char, sans recourir au témoignage se référant directement au corps tiré par Sāyaṇa de la Kaṭha Up. dans son commentaire sur A. V., XI, 4, 22, ci-dessus cité, nous pouvons justifier cette assimilation par l'Atharva Veda même : « Lève-toi, marche, cours, (devenu) char aux bonnes roues, aux bonnes jantes, aux bons moyeux, tiens-toi ferme debout[1] », y est-il dit au patient (IV, 12, 6).

[1] *sá út tiṣṭha préhi prá drava*
ráthaḥ sucakráḥ supavíḥ sunā́bhiḥ |
práti tiṣṭhordhváḥ ||

Venons au qualificatif *ayodhyá*. Appliqué ainsi à l'homme, en manière d'attribut caractéristique, il surprend bien quelque peu. On peut dire que l'homme reçoit cette épithète en tant qu'elle convient à l'ātman qui est en lui, comme il recevait les deux précédentes en tant qu'elles conviennent au corps. Et, pour n'avoir pas à y revenir, c'est aussi de la sorte qu'on pourrait expliquer que l'homme, ainsi que le dit de la citadelle du brahman le vers 29, est entouré d'immortalité.

C'est encore en vertu de l'ātman qui est en lui qu'au vers 33 l'homme sera *áparājita*, comme il est *ayodhyá;* et entouré de gloire, comme il l'est d'immortalité; qu'il aura l'éclat d'un astre et de l'or. Car si, dans les textes anciens qui nous occupent actuellement, de pareilles qualités sont attribuées à l'homme, il n'est d'usage de les lui accorder que comme conséquence d'une science ou d'un rite dont elles sont le prix : laissant voir ainsi qu'on les conçoit comme n'étant pas propres à l'homme et lui venant d'ailleurs; c'est ainsi, pour citer un exemple entre tant d'autres, que le vers 26 d'A. V., XI, 5, nous représente sous une même image la splendeur du soleil et de qui s'est soumis aux pratiques du brahmacarya. Mais dans notre texte rien de tel : un énoncé pur et simple des qualités que possède la demeure où l'on dit qu'est entré le brahman; sans qu'il soit suggéré même qu'elle les possède en vertu de cette entrée; énumérées, en un mot, comme lui étant propres. Il ne nous reste qu'à imaginer qu'elles sont ainsi dites de l'homme en vertu de l'ātman.

Maintenant, il faut avouer que cette appellation multiple dans notre vers 33 de l'homme par les qualités de l'ātman paraît bien forcée, et qu'en fin de compte, toute la brillante description contenue là ne semble guère lui convenir. On pourrait, il est vrai, se souvenant de la distinction donnée par la Chānd. Up. entre le brahmapura (qui est l'homme) et le vrai brahmapura qui est l'ātman (VIII, 1, 5), dire qu'il s'agit au vers 31 du premier, au vers 33 du second : et cette explication conviendrait suffisamment, en effet, aux deux vers pris à part l'un de l'autre. Seulement, admise cette interprétation, et toutes les autres similaires (celle, par exemple, de la *pū́r áparājitā* par le cœur lui-même) dont le détail serait fastidieux, il faut renoncer à ne voir qu'un seul et même objet dans la *pū́r ayodhyā́* qui contient le *kóśa* et la *pū́r áparājitā* : pour moi il me paraît plutôt, ainsi que je l'ai déjà dit, que ces deux expressions, réunies dans ce passage de telle sorte que la seconde ne semble que répéter la première, ont en vue un unique objet.

Le premier mode d'interprétation paraissant ainsi défectueux, arrêtons là son examen, et venons au second qui nous permettra, je crois, une explication plus satisfaisante de notre texte.

Une demeure désignée par le même terme *aparājita* et en relation avec le brahman nous est, comme on sait, connue d'ailleurs, et elle est au ciel. Avant de parler des textes ici en cause, je dois, pour les

mettre dans toute leur valeur, présenter quelques brèves observations

Dans les brāhmaṇas, l'homme désire se fixer finalement dans le svarga loka, qui est le devaloka : région lumineuse, plus ou moins complexe, située dans les hauteurs de l'espace. Cependant nous y voyons déjà poindre la pensée d'atteindre le brahman et de demeurer avec lui, et l'on conçut dès lors un brahmaloka. La notion du brahmaloka devait s'affiner par l'exercice des spéculations, gagnant désormais en importance, sur le brahman lui-même : il n'en est pas moins vrai que tout d'abord elle ne put que ressembler fort à celle qu'on se formait du devaloka, dont le monde du brahman ne représentait sans doute guère qu'un aspect nouveau et meilleur ou un étage surajouté. Et naturellement se transportèrent au monde du brahman les idées qu'on se faisait du monde des devas : or dans le ciel védique, qui ne consistait nullement dans la contemplation de la vérité pure [1], les formes matérielles, imitées de ce monde, ne pouvaient manquer. De plus, le monde du brahman étant conçu comme le couronnement du monde des devas, il était indiqué qu'on y accédât par le chemin qui menait chez les dieux, le devayāna, dont la notion nous apparaît suffisamment définie, quant à sa substance, dans les plus vieilles upaniṣads.

[1] Sur ce point il suffit de renvoyer à Muir, *Sanscrit texts*, V, p. 307 et suiv.

Il est clair qu'en tout ceci les détails pouvaient se diversifier à l'infini suivant les esprits et les écoles, qu'il pouvait même se produire sur des points importants des opinions divergentes; mais je crois qu'en somme tel fut le processus doctrinal : je crois aussi que le premier adhyāya de la Kauṣītaki Up. nous livre au sujet du brahmaloka une théorie appartenant à la phase que je viens de décrire.

D'après la dite upaniṣad on accède donc au monde du brahman par le devayāna, *etaṃ devayānaṃ panthānam āsādya.* Au-delà du monde du feu, du monde de Vāyu, etc., on atteint le brahmaloka. Indra et Prajāpati[1], les Apsaras même, ont leur place en ce monde suréminent. Vers le nouveau venu qui s'y présente celles-ci accourent au nombre de cinq cents, portant en leurs mains couronnes, onguents, etc., et le revêtent de la parure du brahman. C'est ainsi paré qu'il s'avance vers le brahman lui-même, *brahmaivābhipraiti* (I, 4)[2]. Or tout le long de sa marche il rencontre, et notre upaniṣad les énumère, un certain nombre d'objets remarquables contenus dans ce monde : l'étang Āra, l'arbre Ilya, etc., et,

[1] Désignés comme portiers, mais placés en même temps par la nomenclature que je rappellerai à l'instant au milieu même des objets qui se trouvent dans le monde du brahman.

[2] Et c'est devant Brahman qu'il arrive; ici le brahman sous la forme personnelle parce qu'on lui prête la parole : *taṃ brahmā pṛcchati ko 'sīti* (I, 5). Même avec la leçon : *taṃ brahmāha ko 'sīti,* l'interprétation par Brahman demeure encore celle qui s'indique. On peut comparer la Chānd. Up. : *tad dhaitad brahmā prajāpataya uvāca* (III, 11, 4 et VIII, 15, 1).

parmi tous, celui qui nous intéresse ici, le palais Aparājita, *aparājitam āyatanam* (I, 5).

Dont nous avons, comme on sait, une réplique dans la Chānd. Up. (VIII, 5, 3). Il nous est dit là, et ceci appartient clairement au courant d'idées d'où procède la précédente description, qu'il y a dans le brahmaloka deux mers, Ara et Ṇya, et que ce brahmaloka est dans le troisième ciel à partir d'ici-bas. Et là se trouve la citadelle du brahman Aparājitā : *aparājitā pūr brahmaṇaḥ*. Nous avons déjà rencontré l'étang Āra et ce n'est pas la seule ressemblance entre la description de la Kauṣītaki Up. et celle de la Chandogya. Ici encore se trouve un arbre, de nom différent, il est vrai : c'est un figuier, appelé Somasavana. Et il paraît bien que l'expression *prabhuvimitam*, qu'on peut lire *prabhu vimitam*, corresponde, comme on l'a fait remarquer dès longtemps[1], au *vibhu pramitam*, la salle Vibhu, contenu dans l'énumération de la Kauṣītaki. Du reste, si les Apsaras ne sont pas ici mentionnées, celui qui atteint le brahmaloka n'y perd rien : car il a toute liberté dans tous les mondes (*ib.*, 4), et parmi les mondes dont peut jouir après cette vie celui qui connaît ici-bas l'ātman (VIII, 1, 6), le strīloka n'est pas oublié (VIII, 2, 9).

De ces citations, jointes aux remarques qui les ont précédées, nous pouvons conclure à une vieille conception plaçant dans le monde du brahman, situé dans les hauteurs des cieux, une demeure,

[1] Cf. *Ind. Stud.*, I. p. 397, n. 3.

IMPRIMERIE NATIONALE.

citadelle ou palais ou quoi ce soit du même genre, désignée par le terme *aparājita*[1]. Je regarde comme bien probable que la citadelle qualifiée par le même terme au vers 33 de notre texte n'est autre chose que cette même demeure. Et qu'elle se trouve être à la fois l'inexpugnable citadelle des devas n'y saurait faire obstacle. La conception du brahmaloka ne se forma pas, ainsi que je l'ai noté, comme celle d'un monde séparé du svarga loka : qu'il en soit la plus haute cime, comme paraît le supposer la Kauṣītaki Up., il donne place cependant, nous l'avons vu, non pas seulement à des dieux suprêmes, Indra et Prajāpati, mais aux Apsaras; la Chānd. Up. nous parle des dieux qui sont dans le brahmaloka (VIII, 12, 6); la Bṛh. Ar. Up. déclare qu'il y a trois mondes, celui des hommes, celui des Pères, celui des devas, et que ce dernier est le meilleur, *devaloko vai lokānāṃ śreṣṭhaḥ* (I, 5, 16), regardant ainsi, dans ce passage, le monde du brahman comme inclus dans celui des devas. Maintes fois d'ailleurs, dans les anciennes upaniṣads, revient la pensée d'aller chez les dieux, d'atteindre le svarga loka, laquelle atteste que l'on a l'impression de trouver les dieux dans le monde du brahman[2]. Dans ces conditions, c'était chose fort

[1] Dont la conception a pu être empruntée au monde *aparājita* d'Indra (Kauṣ. Br., XX, 1).

[2] Ainsi :

Kauṣ. Up., II, 14 : *sa tad gacchati yatraite devās tat prāpya yad amṛtā devās tad amṛto bhavati ya evaṃ veda.*

Ibid., II, 15 : *svargāñl lokān kāmān āpnuhi* (dit le fils au père dans la cérémonie du *pitāputrīyaṃ saṃpradānam*).

naturelle qu'il advînt que la citadelle du brahman fût aussi regardée comme citadelle des dieux.

Nous plaçons ainsi la citadelle du brahman et des dieux dans le ciel. Qu'elle soit environnée d'immortalité, rayonnante, etc., ne fait pas difficulté. Quant aux deux épithètes *aṣṭâcakra*, *návadvāra*, il faut convenir qu'il n'y a aucune raison de rejeter leur application à une citadelle céleste. Que cette citadelle soit conçue comme munie de roues, c'est-à-dire capable de se déplacer, peut provenir de cette idée, vieille dans l'Inde, qu'une des qualités de la béatitude consiste à se mouvoir au gré de son désir : le Ṛg Veda compte l'*anukāmáṃ cáraṇam* parmi les sujets de félicité que l'on trouve dans le ciel (IX, 113, 9). Que les dieux jouissent dudit privilège sans quitter leur citadelle, qu'elle ait ainsi quelque chose des divins vimānas qui abondent dans la littérature plus tardive, ne peut, je crois, soulever d'invincible objection. Quant au motif qui a fait choisir ici un composé formé avec *aṣṭa* plutôt qu'avec tout autre nombre, peut-être repose-t-il sur une comparaison d'ordre cosmique; on pourrait, par exemple, penser aux *diś* comptées au nombre de huit, mais toute conjecture sur ce point reste nécessairement incertaine : il se peut aussi d'ailleurs qu'*aṣṭâcakra* n'indique ici

Ait. Up., V, 4 : *sa etena prajñenātmanāsmāl lokād utkramyāmuṣmint svarge loke sarvān kāmān āptvāmṛtaḥ samabhavat.*

Bṛh. Âr. Up., I, 5, 1 : *yo vai tām akṣitiṃ veda so 'nnam atti pratīkena | sa devān apigacchati sa ūrjam upajīvati ||*

Chānd. Up., VIII, 3, 3 et 5 : *ahar-ahar vā evaṃvit svargaṃ lokam eti.*

guère plus que la vélocité, à l'instar, par exemple, de l'épithète *aṣṭā́pad* dans A. V., X, 1, 24, où celle-ci semble bien employée dans un pareil but : « Si tu es venue bipède, quadrupède, toute préparée par le sorcier, omniforme, d'ici, étant devenue octipède, retourne-t-en, mauvaise fortune[1] », c'est-à-dire va-t-en plus vite encore que tu n'es venue.

Pour le nombre neuf, choisi comme celui des portes de la citadelle, je crois bien probable que son explication est dans le rapprochement conçu entre *púr* et *púruṣa*, lequel se trouve d'ailleurs énoncé deux fois dans l'hymne (28 et 30). Il convient du reste de remarquer que ce nombre neuf semble avoir servi de base à l'imagination hindoue dans la formation de certains nombres assez inattendus attribués aux portes de ville : c'est ainsi que Sūrpāraka a dix-huit portes[2]; Sudarśana, la ville des trente-trois devas, neuf cent quatre-vingt-dix-neuf[3].

Venons maintenant au *kóśa*. Je dois noter que le vers 27 nous parle d'un *devakośá* qui est la tête d'Atharvan, malheureusement tout le passage comprenant les deux vers 26-27 est lui-même trop obscur pour nous être ici de quelque secours. Nārāaṇa dans son commentaire sur la Śiras Up. où se

[1] *yády eyátha dvipádī cátuṣpadī*
kṛtyā́kṛ́tā sáṃbhṛtā viśvárūpā |
sétò 'ṣṭā́padī bhūtvā́
púnaḥ párehi duchune ||

[2] *sūrpārakasya nagarasyāṣṭādaśa dvārāṇi* (Divyāvadāna, p. 45).

[3] *sudarśane nagare ekonadvārasahasram* (ibid., p. 220).

retrouvent ces deux vers explique *atharvaṇaḥ śiraḥ* par *etad grantharūpam* : il n'y a pas à insister. C'est une interprétation beaucoup plus sérieuse que celle admise par M. Deussen dans *Allg. Gesch. der Phil.*, I, 1, p. 269 : je dois dire, toutefois, qu'elle n'entraîne pas ma conviction. En tout cas, pour lui, le *devakośá* est la tête de l'homme, non pas, comme il l'admet pour le *kóśa* en question, le cœur.

Que le terme *kóśa* puisse désigner le cœur, cela est incontestable : à l'appui de quoi je ne voudrais cependant pas citer le vers bien connu de la Muṇḍ. Up., II., 2, 9 : *hiraṇmaye pare kośe virajaṃ brahma niṣkalam*, etc., parce qu'il ne m'est pas démontré que le texte entend parler là du cœur. Mais, d'autre part, rien ne s'oppose à ce que ce même terme s'applique au soleil, que nous avons déjà vu figurer comme *pātra* dans Bṛh. Ār. Up., V, 15; de la même façon qu'il s'applique, semble-t-il, à la lune (cf. le commentaire de Sāyaṇa) dans le vers III, 11, 4-5 du Taitt. Ār.[1]; où le rapprochement de cette seizième partie (*kalá*) désignée comme « kośa d'or entouré de l'espace » et du pied (*páda*) du ṣaḍḍhotar semble indiquer qu'il s'agit d'une kalā de ce pied, de même qu'il est question, dans la Chānd. Up., IV, 5-8, des quatre kalās de chacun des quatre pieds du brahman, parmi lesquelles, justement, sont comptés la

[1] *suvárṇaṃ kóśaṃ rájasā párīvṛtam* |
devánāṃ vasudhánīṃ virájam |
amṛ́tasya pūrṇáṃ tám u kaláṃ vi cakṣate |
pádaṃ ṣáḍḍhotur ná kilā vivitse ||

lune et le soleil (et aussi le manas, etc., mais non le cœur).

Je crois donc vraiment probable que le *kóśa* qui se trouve dans la citadelle des dieux et du brahman est le soleil. Et sans doute celui-ci, que l'on a identifié au brahman lui-même, a bien pu être aussi conçu comme placé dans le monde du brahman. Il est clair que cette conception ne répond pas à nos idées cosmographiques; il suffit toutefois de remarquer que, dans le cas présent, la position du soleil n'est guère plus extraordinaire que celle, par exemple, que lui assigne la Bṛh. Ār. Up., VI, 2, 15, en le plaçant entre le monde des devas et, après un intermédiaire, les mondes du brahman. Quant aux épithètes du *kóśa*, celles du vers 31, à savoir qu'il est d'or, céleste, entouré de lumière, s'appliquent parfaitement au soleil : reste à en examiner deux autres, données par le vers 32, *tryàra, tripratiṣṭhita*.

La seconde s'explique assez facilement. On se souvient que les textes védiques nous parlent parfois du soleil comme consolidé ou comme solidement établi. Ce dernier point de vue se trouve en particulier exposé sous différentes formes par Śat. Br., X, 2, 4, 3-6. Or le paragraphe 4 dudit texte déclare que le soleil est *prátiṣṭhita* sur les quatre régions cardinales et les trois mondes, qui, dans ce passage, sont dits les sept mondes des dieux : (*asā́v ādityáḥ*) *saptásu devalokéṣu prátiṣṭhitaḥ saptá vai devalokā́ś cátasro díśas tráya imé lokā́ eté vai saptá devalokā́s téṣv eṣá prátiṣṭhitaḥ*. Nous

pouvons ainsi croire que ***tripratiṣṭhita*** se réfère au ***kóśa*** soleil comme fondé sur les trois mondes.

L'épithète ***tryàra*** trouvera son explication dans la relation inverse. Nous lisons, Ṛ. V., I, 164, 14, que tous les mondes ont leur point d'attache au soleil : *sū́ryasya cákṣū rájasaity ā́vṛtaṃ tásminn ā́rpitā bhúvanāni víśvā.* Il est permis de penser que *tryàra* exprime la même idée : le soleil a trois rais, parce que les trois mondes s'y attachent comme les rais au moyeu. Ou peut-être encore *tryàra* doit-il s'entendre des trois saisons : c'est ainsi que *páñcāra*, qui semble désigner les cinq saisons, exprime un attribut solaire dans Taitt. Ār., III, 11, 8 (où *pṛthú* est, selon moi, adverbe) : *páñcāraṃ cakrá̄ṃ pári vartate pṛthú híraṇyajyotiḥ sariráśya mádhye* « La roue à cinq rais accomplit sa large révolution, brillante comme l'or, au milieu de l'océan (céleste). »

Quant au *yakṣá*, la forme merveilleuse qui est animée et se trouve dans le soleil, il n'est pas difficile me semble-t-il, de la désigner. C'est le puruṣa qu'il contient, que nous apprenons à connaître dès les brāhmaṇas (Cf. Kauṣ. Br., VIII, 3; Śat. Br., VII, 4, 1, 17; X, 5, 2, *passim*), et dont la Chānd. Up., le décrivant (I, 6, 6-7), nous dit qu'il est d'or jusqu'au bout des ongles, y compris la barbe et la chevelure. C'est ce même puruṣa que nous avons vu recouvert par le disque brillant du soleil qualifié de vase d'or : le pātra de Bṛh. Ār. Up., V, 15, est ici un kośa. Et qu'ici encore il soit possible que ce puruṣa représente le brahman, représentation dont

l'idée semble d'ailleurs suffisamment ancienne, comme l'indique le passage du Kauṣ. Br. ci-dessus allégué[1], rien n'y contredit, semble-t-il; et je ne voudrais pas le nier.

A. V., X, 7, 38.

mahád yakṣám bhúvanasya mádhye
tápasi krāntáṃ salilásya pṛṣṭhé |
tásmiṃ chrayante yá u ké ca devá
vṛkṣásya skándhaḥ parita iva śākhāḥ ||

C'est au skambha, l'étai, qu'est consacré l'hymne X, 7, lequel est regardé comme formant un tout avec X, 8. Dégagée des considérations incidentes, la notion de ce skambha, telle qu'elle semble résulter de notre hymne (X, 8, n'y ajoute rien), est la suivante. Le skambha est le soubassement universel sur lequel repose toute chose : terre, atmosphère, ciel, et le temps, et les astres, et les dieux. Non qu'il soit conçu comme un support extérieur aux êtres qu'il soutient : il est en eux, au contraire, les ayant pénétrés, sans qu'à les pénétrer, toutefois, il épuise toute son étendue (cf. vers 8). Mais, d'autre part, de même qu'il est en toute être comme soutien, tout être est aussi en lui : *skambhá* (padapāṭha : *skambhé*) *idáṃ viśvaṃ bhúvanam á viveśa* (35); *ásac ca yátra sác cántaḥ* (10). Toutefois il n'est pas conçu

[1] *yam etam āditye puruṣaṃ vedayante sa indraḥ sa prajāpatis tad brahma.*

comme l'émetteur de l'être : celui-ci est Prajāpati distingué du skambha au vers 7, où ce dieu est dit avoir fondé tous les mondes sur le skambha; au vers 8 où, en propres termes, est attribuée à ce dieu l'émission de toutes choses, celles d'en haut, celles d'en bas, celles du milieu, dans lesquelles a pénétré en partie le skambha; on peut ajouter le vers 41, où le Prajāpati secret (*gúhyaḥ prajā́patiḥ*) est dit celui qui connaît le roseau d'or, image du shambha[1]. Mais si le skambha n'est pas l'auteur de l'univers, il est, d'après tout ce qui précède, le principe sur lequel repose l'existence de l'univers et qui, pour lui soutenir cette existence, le pénètre de telle sorte que tout ce qui le compose y est réciproquement plongé et contenu.

Tout ceci regarde le monde physique : mais il

[1] Je dois reconnaître cependant qu'au vers 17 il est dit : *yó véda parameṣṭhínaṃ yáś ca véda prajā́patim | jyeṣṭháṃ yé brā́hmaṇaṃ vidús té skambhám anusáṃviduḥ*. Ainsi qui connaît Prajāpati connaît consécutivement (c'est le sens qui me semble le plus exact) le skambha. Mais je dois dire aussi qu'une pareille formule n'établit pas inévitablement l'identité des objets connus, c'est-à-dire pour le cas présent, de Prajāpati et du skambha. Je ne me place pas au point de vue logique, de ce côté c'est assez évident, je parle du fait. C'est ainsi que dans un chapitre de la Bṛh. Ār. Up., sur lequel j'aurai à revenir plus loin, il est dit que celui qui connaît le sūtra et l'antaryāmin connaît les mondes (*sa lokavit*), les êtres (*sa bhūtavit*) etc., mais à l'explication il se trouve que le sūtra est Vāyu et que l'antaryāmin qui est l'ātman est différent de chaque chose : *pṛthivyā antaraḥ*, etc. (B. Ā. U., III, 7). Parlant tout à l'heure de l'équivalence du skambha au *jyeṣṭháṃ bráhma* je n'apporterai donc pas en témoignage ce vers 17, d'autant que je ne suis nullement sûr que dans nos deux hymnes *brā́hmaṇa* et *bráhman* soient de sens identique.

faut s'attendre à ce que le skambha de l'univers soit aussi celui des choses religieuses et morales, la liturgie, l'ascétisme, etc., et il en est en effet ainsi.

Quant à l'entité couverte par ce nom d'étai, il semble bien d'après les vers 32, 33, 34, 36, cf. 24; cf. X, 8, 1, que ce soit le *jyeṣṭhám bráhma*. En tout cas, il me paraît beaucoup moins certain qu'à M. Deussen (*Allg. Gesch. der Phil.*, I, 1, p. 314) que le skambha soit réellement l'ātman mentionné au vers final (44) de X, 8. Que cette longue suite de quatre-vingt-huit vers formée par les deux hymnes ait voulu réserver pour son dernier mot le vrai nom de l'étai, cela n'est pas impossible sans doute : mais rien ne le prouve, et il est, à dire le moins, tout aussi possible que la mention de l'ātman vienne audit vers simplement parce que le précédent (X, 8, 43) a parlé du *yakṣám ātmanvát* et que l'idée d'*ātmanvát* a amené celle de l'*ātmán*. Nous aurons à revenir sur ce vers X, 8, 43.

Pour terminer ce qui regarde la notion du skambha, je ne vois pas, pour ma part, que cet hymne X, 7, se prête à une conclusion d'identité du skambha et du soleil; ils sont même distingués formellement au vers 12 : *yátrāgnís candrámāḥ sūryo vātas tiṣṭhanty árpitā skambhám tám*, etc. Notre vers 38 peut sans doute s'entendre du soleil, et je reviendrai sur ce point tout à l'heure, mais il peut aussi suggérer l'image d'une colonne qui s'élève sur la surface de l'océan céleste, et cette interprétation est favorisée par la seconde moitié du vers.

Que le vers, par ailleurs, ait pour objet le skambha, résulte de sa teneur même, puisqu'il s'agit de l'appui des dieux. Le *yakṣá* sera donc ce *jyeṣṭhám bráhma* qu'est le skambha. La traduction de *yakṣá* par « forme merveilleuse » ou « merveille » se justifie ici par la description même que donne du skambha notre vers, que je rends comme il suit :

La grande merveille au milieu du monde s'est élevée au sein d'un éclat brûlant (ou de l'ascétisme, cf. 36) sur le dos de l'océan (céleste); les dieux, quels qu'ils soient, s'y appuient, comme au faîte de l'arbre, tout à l'entour, les branches.

Ainsi que je le disais plus haut, nous pouvons entendre que le skambha est conçu là comme colonne ardente, de même qu'il est représenté comme colonne brillante au vers 41 qui en fait un roseau d'or debout sur l'océan : *vetasáṃ hiraṇyáyaṃ tiṣṭhantaṃ salilé*. Il faut toutefois reconnaître que dans ces dernières expressions on peut voir la représentation du skambha sous l'image d'Agni ou du soleil, surtout si l'on admet avec Sāyaṇa que dans le vers R. V., IV, 58, 5, dernier pāda : *hiraṇyáyo vetasó mádhya āsām* (les torrents de ghṛta), le roseau d'or est Agni éclair ou Agni soleil[1].

Et maintenant, en ce qui concerne le soleil, il est clair que notre vers, même traduit comme ci-dessus, s'applique fort bien à lui : à plus forte raison, si l'on traduit *kram* par « cheminer ». Que le soleil soit au

[1] Noter cependant la variante *mádhye agnéḥ*. Vāj. Saṃh., XIII, 38; Mait. Saṃh., II, 7. 17.

milieu du monde ne fait pas difficulté : *eṣá imaú lokā́v ántareṇa tapati. . . . vyàdhve hy èṣá itáḥ*, dit le Śat. Br., IX, 2, 3, 14-15. En outre, la fonction d'étai n'est pas étrangère au soleil : j'ai eu déjà l'occasion de citer le vers du Ṛg Veda (I, 164, 14) d'après lequel tous les mondes s'y appuient, et dans le même recueil il est proprement qualifié de skambha : *divá skambháḥ sámṛtaḥ pāti nā́kam* « dressé en étai du ciel il garde la voûte céleste » (IV, 13, 5). Nous allons voir du reste en traitant du vers X, 8, 15, à quel point cette notion d'étai peut se rattacher au soleil. Cependant, à mon avis, la composition du présent hymne X, 7, qui serre d'assez près son objet principal et ne semble se relâcher que vers la fin, ne nous autoriserait pas à supposer ici une digression en faveur du soleil. Mais ce qui est possible c'est que, bien que le skambha soit, comme nous l'avons vu, tout autre chose que le soleil, nous ayons dans notre vers une description de ce skambha sous les traits du soleil-étai ; il est possible même que le vers, composé d'abord en l'honneur du soleil, ait été introduit tout fait dans l'hymne pour y être appliqué au skambha. Dans ces conjonctures, *yakṣá* désignerait directement le soleil, indirectement le skambha ; le sens du terme d'ailleurs demeure le même. Et la supposition que tel soit ici le rôle du terme *yakṣá* est à son tour favorisée par le fait que si, au vers X, 8, 15, le *mahád yakṣáṃ bhúvanasya mádhye* (la même expression que dans notre vers X, 7, 38) désigne le skambha, il ne le désigne que

de cette façon, c'est-à-dire indirectement, et se réfère directement au soleil. C'est ce que nous allons maintenant exposer.

A.V., X, 8, 15.

dūré pūrṇéna vasati
dūrá ūnéna hīyate |
mahád yakṣám bhúvanasya mádhye
tásmai balíṃ rāṣṭrabhṛ́to bharanti ||

J'ai déjà rappelé que l'hymne X, 8 est regardé comme également consacré au skambha et faisant suite au précédent. Il importe de se souvenir toutefois que les deux hymnes diffèrent notablement. L'hymne X, 8 ne s'occupe ouvertement du skambha que dans les deux premiers vers, dont le premier le désigne sous l'appellation de *jyeṣṭháṃ bráhma*. Suivent quarante et un vers plus ou moins énigmatiques, suivis eux-mêmes du vers final où est nommé l'ātman. Dans cette série de quarante et un vers, où il est en somme fort peu question d'étaiement, du moins d'une façon explicite, il semble certain que le soleil (avec ses connexes, Agni, l'aurore, les divisions du temps) joue un rôle important, pour ne pas dire capital. Et même, exception faite pour le vers 11 [1], dans tous les cas où, à partir du vers 3, il s'agit d'une fonction quelconque qui rappelle un étai,

[1] Il s'agit dans ce vers de la conjonction de l'être mobile et de l'immobile, de l'animé et de l'inanimé, en un seul être que rien ne désigne spécialement comme le soleil.

celui auquel se trouve attribuée cette fonction est dépeint en des termes qui s'appliquent au mieux au soleil, ou du moins peuvent fort bien s'appliquer à lui : ce que j'essaierai de faire voir tout à l'heure, allant droit pour l'instant à la conclusion.

En insistant sur le caractère réaliste de notre hymne, je n'entènds nullement nier qu'il poursuive, au cours de ses énigmes compilées, l'idée de ce *jyeṣṭhám bráhma* qui étaie le monde : il y a des signes d'intention mystique, au contraire; ainsi, au vers 14 qui précède immédiatement celui qui fait l'objet de cette discussion, et où le porteur d'eau peut fort bien être encore le soleil, dont le Ṛg Veda (X, 27, 21) mentionne le *púrīṣa*[1], il est déclaré du dit porteur d'eau que tous le voient par les yeux, mais que tous ne le perçoivent pas par l'esprit. Il n'en est pas moins vrai que nous avons parmi ces vers un certain nombre de petites descriptions qui ne se réfèrent par elles-mêmes qu'à des choses de l'ordre naturel, et n'atteignent au delà que par l'intention supposée du rédacteur. C'est le cas de notre vers qui s'applique directement au soleil.

En effet. Comme le suggérait avec hésitation Ludwig (*der Rigveda*, III, p. 396), comme l'admet entièrement M. Henry (*Les livres X, XI et XII*

[1] Cf. les eaux «avec lesquelles est le soleil» (R.V., I, 23, 17); celles «qui sont en haut dans la splendeur du soleil» (III, 22, 3); le soleil étant censé attirer à lui l'eau qu'il évapore; aussi est-ce lui qui dans le monde de là-bas porte le pluie : *sū́ryeṇa vá amúṣmiñl loké vṛ́ṣṭir dhṛtá* (Taitt. Br., I, 7, 1, 1).

de l'Atharva-Véda, p. 29), il semble bien que le premier demi-vers fasse allusion à la lune : rien du reste ne nous contraint de prendre là *pūrṇá* au sens strictement astronomique. Il est simplement opposé à *ūná*, dont le contraire, *ánūna*, désigne aussi la lune dans un vers du livre VII qui vise le *darśá* (81, 3), sans doute par une sorte d'antiphrase propitiatoire. Le second pāda exprime bien la marche du croissant s'éloignant du soleil : c'est par l'abandon de celui-ci que la lune commence son cours : *tyajato 'rkatalaṃ śaśinaḥ paścād avalambate yathā śauklyam* etc. (Bṛhatsaṃhitā, IV, 3). Il est vrai que, lors du décours, le croissant se rapproche au contraire du soleil; mais ce serait être bien rigoureux que de refuser à notre vers le droit de ne décrire qu'une partie du phénomène, celle qui du reste frappe, d'ordinaire, le plus.

Pour l'expression *bhúvanasya mádhye*, je renvoie à ce qui a été dit précédemment à propos du vers X, 7, 38. Quant au dernier pāda il signifie l'hommage rendu au soleil à l'instar d'un roi. Car il est la divine souveraineté, le suzerain de tous les êtres : *ādityo vai daivaṃ kṣatram āditya eṣāṃ bhūtānām adhipatiḥ* (Ait. Br., XXXIV, 2, 2). Sans doute il est dit du skambha, au vers 39 de l'hymne précédent, que les dieux lui présentent le tribut : *yásmai devā́ḥ sádā balíṃ prayáchanti;* mais nous voyons d'autre part qu'il y a autour du soleil des dieux qui sont des *rāṣṭrabhṛ́taḥ*, les siens naturellement : *yé devā́ rāṣṭrabhṛ́to 'bhito yánti sū́ryam* (XIII, 1, 35); et pourquoi

le soleil ne recevrait-il pas le tribut, quand il est reçu, sans sortir de l'Atharva Veda, par la terre (XII, 1, 62), par exemple, ou Agni (XI, 1, 6)?

De tout ceci je conclus que notre vers vise directement le soleil, qui est ainsi le *yakṣá*. Quant à l'entité transcendante qu'est le skambha, il n'en peut être ici question qu'en tant que le soleil est censé la figurer. Je traduis :

Elle habite, à longue distance, avec la pleine (lune), elle est abandonnée à longue distance par la (lune) incomplète, la grande merveille au milieu du monde : à celle-ci les feudataires apportent le tribut.

Notre interprétation trouve un appui dans le fait que nombre des vers énigmatiques du présent hymne peuvent s'expliquer par le soleil; en particulier comme je l'ai dit, ceux, sauf la restriction faite plus haut, où il est question de soutien ou de support : arrêtons-nous maintenant à ces derniers.

Vers 3. De fait il ne s'agit guère d'étaiement dans ce vers; je le cite pourtant, parce qu'à le vouloir absolument, on pourrait peut-être en soupçonner ici l'idée. Je ne vois aucune raison de refuser pour les *tisráḥ prajā́ḥ* et les *anyā́ḥ* une interprétation telle que celle donnée de Ṛ.V., VIII, 90 (101), 14, par le Śat Br. (II, 5, 1, 1-4) : rien ne saurait interdire à notre vers de faire allusion à une légende, celle que raconte ce brāhmaṇa ou une autre analogue. Ainsi donc, « trois groupes de créatures allèrent par delà; les autres prirent place autour de la lumière ».

La lumière, même à ne pas rendre *arkà* par soleil, peut fort bien signifier ce dernier : toutes les créatures sont rangées autour de lui, car nous avons vu qu'il est au milieu du monde. Qu'il soit sublime, qu'il mesure l'espace, ne fait pas difficulté. Quant à la fin du vers : *hárito hárinīr á viveśa* « le jaune a pénétré les (femelles) jaunes », j'adopte encore ici volontiers une interprétation semblable à celle du Śat. Br. (II, 5, 1, 5) au sujet de Ṛ. V., VIII, 90 (101), 14 (où *haritaḥ* au lieu de *háriṇīḥ*) : *diśo vai haritaḥ*. De fait le soleil pénètre de ses rayons les régions de l'espace. *Hárita* peut fort bien être accepté comme appellation du soleil; *háriṇī*, pour désigner les régions de l'espace, vient de soi-même, une fois qu'elles sont conçues comme les femelles du *hárita*.

Vers 6. *Āviḥ sán nihitaṃ gúhā*. L'opposition est ici simultanée plutôt que successive : quoique manifeste, il est caché. Le soleil, en effet, a un éclat brillant et un éclat noir : *anantám anyád rúśad asya pájaḥ kṛṣṇám anyád dharitaḥ sáṃ bharanti* (Ṛ. V., I, 115, 5). Durant le jour il présente à la terre sa face brillante, au ciel sa face noire, faisant ici-bas la lumière, là-haut l'obscurité; visible ici-bas, invisible là-haut : inversement durant la nuit (cf. Ait. Br., XIV, 6, 6-10). Il est donc à la fois manifeste et caché. Le reste va de soi : le soleil peut être dit vieux sans doute, encore qu'il soit dit ailleurs, et tout aussi bien, toujours jeune; c'est un grand séjour, car il

IMPRIMERIE NATIONALE.

reçoit les morts qui méritèrent d'y prendre place, et nous l'avons vu identifier au séjour des dieux; je n'ai pas à revenir sur son rôle d'appui.

Vers 9. La coupe dont l'ouverture est horizontale, dont le fond est en haut et qui contient toute sorte d'éclat, s'explique parfaitement par le soleil que nous avons déjà vu figurer comme *pātra* et comme *kośa;* pour les sept ṛṣis qui siègent là on peut comparer, Ṛ. V., X, 154, 5, les ṛṣis qui, sages aux mille voies, gardent le soleil.

Vers 14 : voir p. 454. — Vers 18 (= XIII, 2, 38; 3, 14) : l'assimilation du soleil à un oiseau, sa vue universelle, sont trop connues pour qu'il y ait à insister.

Vers 19. J'ai déjà parlé de l'identification du soleil au brahman : il est aussi le satya : *satyám eṣá yá eṣá tápati* (Śat. Br., XIV, 1, 2, 22), et encore le prāṇa : *udyann u khalu vā ādityaḥ sarvāṇi bhūtāni praṇayati tasmād enaṃ prāṇa ity ācakṣate* (Ait. Br., XXV, 6, 3). En tant que comprenant toutes ces entités, on peut dire qu'il luit d'un éclat ardent au moyen de la vérité, qu'il regarde au moyen du brahman et respire au moyen du souffle. Il semble bien d'ailleurs que notre vers fasse allusion à la triade Sūrya, Vāyu, Agni, dont il reconnaît les activités dans un seul être, le premier d'après notre explication.

Vers 24. S'agit-il ici d'étaiement? En tout cas

l'étayeur serait un dieu qui brille, *devó rocate*, et le soleil se trouverait dès lors prendre rang dans la question. De fait il semble que ce vers obscur puisse s'interpréter de lui. On peut traduire ainsi : « Cent, mille, dix mille, cent millions, une foule innombrable s'est posée en lui comme son bien propre : ils frappent ceux qui portent les yeux sur ce (bien) qui lui appartient (*tád asya*); c'est grâce à lui (ce bien), de cette manière, que ce dieu brille. » Et les rayons du soleil, considérés comme réunis en son disque avant leur divergence, seraient le mot de l'énigme : ils constituent le bien propre de cet astre, aveuglent qui les regarde, et forment sa splendeur. — Y aurait-il de plus ici allusion aux âmes des justes dont la foule va former les rayons du soleil[1]?

Vers 34. Pour l'intervention de la māyā divine à propos du soleil, on peut comparer Ṛ. V., V, 63, 4; X, 88, 6. Le soleil peut être dit fleur des eaux aussi bien qu'il est dit lotus : « Agni, en vérité, est le lotus de cette (terre)-ci; Āditya, de ce (ciel) là-bas » (Śat. Br., IV. 1, 5, 16)[2]. Nous avons dit de même plus haut qu'il n'était pas impossible que le vetasa d'or de X, 7, 41, fût métaphore solaire[3].

[1] Cf. Śat. Br., I, 9, 3, 10 : *yá eṣá tápati tásya yé raśmáyas té sukṛ́taḥ.*

[2] *agnír evā́syai púṣkaram ādityò 'múṣyai.*

[3] Ce que je ne rappelle pas, du reste, pour suggérer que l'*apā́ṃ púṣpam* de notre texte soit le vetasa. Il est bien dit, Mait. Saṃh., III, 3, 6; Taitt. Saṃh., V, 4, 4, 2 : *apā́ṃ vā́ etát púṣpaṃ yád vetasáḥ*; mais ce n'est là qu'une de ces formules égalisantes qui pul-

Vers 36. Naturellement celui qui, étant le porteur, prend pour sa part le ciel, est le soleil, mis en énumération qu'il est avec celui qui se revêt de la terre : Agni, et celui qui fait le tour de l'atmosphère : Vāyu.

Vers 37-38. «Qui connaîtrait le cordon tendu auquel sont enfilées ces créatures, qui connaîtrait le cordon du cordon, connaîtrait le grand brāhmaṇa. — Moi, je connais le cordon tendu auquel sont enfilées, etc.» On lit dans le Śat. Br. que le soleil enfile les mondes à un cordon : *asā́v evá tád ādityá imā́ṃ lokā́nt sū́tre samā́vayate*[1] (VII, 3, 2, 13). Nous pouvons voir dans ce cordon celui que mentionnent nos vers. Le cordon est Vāyu, d'après le Śat. Br., XIV, 6, 7 (Bṛh. Ār. Up., III, 7), et comme il ressort également du même Śat. Br. au lieu ci-dessus cité. Car il s'agit là du cheval blanc flairant les briques « naturellement perforées »

lulent dans les brāhmaṇas et n'entendent nullement définir, mais seulement identifier; en d'autres termes, ce texte ne restreint nullement à la désignation du vetasa l'emploi d'*apā́ṃ púṣpam*, pas plus que l'emploi d'*apā́ṃ yóniḥ* ou d'*apā́ṃ rūpám* n'est restreint à l'avakā par ce qui est dit un peu plus haut au même paragraphe de la Mait. Saṃh. : *apā́ṃ vā́ eṣā́ yónir yád ávakā; apā́ṃ vā́ etád rūpáṃ yád ávakā.* De fait, quand une formule d'oblation qui se retrouve à diverses places (cf. Tāṇḍ. Br., I, 6, 8; Taitt. Br., III, 7, 14, 2-3; Lāṭ. Śr. S., III, 2, 8) s'exprime ainsi : *apāṃ puṣpam asy oṣadhīnāṃ rasaḥ*, etc., ce n'est pas sans doute à un roseau qu'elle prétend assimiler le soma ou l'ājya, et ce n'est pas non plus dans ce sens que l'interprète le commentaire de Sāyaṇa.

[1] Sāyaṇa : *maṇivat samāvayate samyak protān karoti.*

(*svayamātṛṇṇāḥ*), lorsqu'on construit l'autel d'Agni : le cheval faisant passer son souffle dans les briques est assimilé au soleil faisant passer le cordon à travers les mondes; le cordon est donc mis en regard du souffle, et rien de plus juste que d'y voir Vāyu. On sait d'ailleurs que le cheval blanc est une figure authentique du soleil : déjà le Ṛg Veda nous parle du beau cheval blanc qu'amène l'aurore[1]; et le Śat. Br. ne manque pas au lieu cité (VII, 3, 2, 13, cf. 10; 12; 16) d'affirmer leur équivalence, et y revient à d'autres reprises[2].

Quand au cordon du cordon, il peut désigner l'être qui soutient le cordon, comme le cordon soutient les mondes, et par conséquent le soleil qui tient le cordon auquel il enfile.

Ce même hymne présente de nouveau le terme *yakṣá* au vers 43, dont les deux derniers pādas sont identiques aux deux derniers de X, 2, 32.

A. V., X, 8, 43.

puṇḍárīkaṃ návadvāraṃ
tribhír guṇébhir ávṛtam |
tásmin yád yakṣám ātmanvát
tád vai brahmavído viduḥ ||

M. Geldner traduit les deux premiers pādas :

[1] *śvetáṃ náyantī sudṛ́śīkam áśvam* (Ṛ. V., VII, 77, 3).

[2] Je renvoie, pour l'indication des passages, à *Ind. Stud.*, XIII, p. 247, n. 3.

« Die neunthorige Lotusblume, die von den drei Guṇas umhüllt ist » (*Ved. St.*, III, p. 128); et est de l'opinion que le *puṇḍárīka* est le cœur, pris toutefois, à cause de l'épithète *návadvāra*, avec le corps qui l'enveloppe : le *yakṣá* est le brahman. Et sans doute on peut entendre le texte de cette façon; surtout, car autrement on ne voit pas bien pourquoi l'ensemble du cœur et du corps serait dit enveloppé des trois guṇas, si l'on admet avec M. Garbe (*die Sāṃkhya-Philosophie*, p. 13) que dans ce vers les trois guṇas ne sont pas ceux du Sāṃkhya, et que l'expression *tṛibhir guṇébhir ā́vṛtam* signifie simplement, suivant que l'interprète, et tout au moins avec beaucoup de vraisemblance, le dictionnaire de Saint-Pétersbourg (s. v° *guṇa*, b) « triplement enveloppé » : pour M. Garbe, la triple enveloppe se compose de la peau, des ongles et du système pileux, qui servent de couverture au corps humain. Admise cette explication des deux premiers pādas, qui est possible, on pourrait aussi entendre par le *yakṣá* ce puruṣa qui brille dans le cœur : *hṛdy antarjyotiḥ puruṣaḥ* (Bṛh. Ār. Up., IV, 3, 7). En tout cas, désignant ce puruṣa ou directement le brahman, il signifiera toujours une forme merveilleuse.

Pour ma part, à parler du sens primitif du texte, je crois plutôt avec M. Henry qu'ici encore nous avons affaire au soleil, auquel, nous l'avons vu, notre hymne fait de fréquentes allusions. Cependant non pas au soleil uniquement.

A vrai dire, notre vers se présente comme étroi-

tement lié aux vers 31-32 de l'hymne X, 2; et il est juste d'adopter ici une interprétation en rapport avec celle admise là. Nous avons là : *návadvārā devā́nāṃ pū́ḥ; tásyām.. kóśaḥ.. jyótiṣā́vṛtaḥ; tásmin yád yakṣám ātmanvát tád vai brahmavido viduḥ*. Notre vers 8, 43 résume dans le *puṇḍárīka* la citadelle des devas et du brahman et le kośa-soleil. Sans quitter nos anciens textes, ce rôle du *puṇḍárīka* figurant des objets célestes nous est connu d'ailleurs : *yā́ni puṇḍárīkāṇi tā́ni divó rūpáṃ tā́ni nákṣatrāṇāṃ rūpám* (Śat. Br., V, 4, 5, 14); et nous avons déjà vu d'autre part le soleil représenté par la « fleur des eaux », le puṣkara, peut-être le vetasa. Nous pouvons donc admettre que le *puṇḍárīka* représente ici la citadelle renfermant le soleil; il est ainsi *návadvāra*. Qu'il soit triplement entouré se laisse facilement expliquer : car nous pouvons estimer sans doute que cet ensemble du soleil et de la citadelle du brahman se trouve favorisé au moins autant que la vache du brahmane qui est enveloppée de vérité, de beauté, de gloire : *satyénā́vṛtā śriyā́ prā́vṛtā yáśasā párivṛtā* (A. V., XII, 5, 2); et justement l'hymne X, 2 fait le *kóśa* entouré de lumière (31); ce qui convient aussi bien à la citadelle elle-même; la citadelle, d'immortalité (29); de gloire (33). Que notre vers vise de fait ces trois enveloppes ou d'autres du même genre, ou une seule entourant triplement, peu importe; la voie d'interprétation reste la même.

Quant au *yakṣá*, la forme merveilleuse, il sera comme pour X, 2, 32, le brillant puruṣa qui est

dans le soleil, ou si on le préfère, cette splendeur qui est le brahman. La traduction sera :

Le lotus à neuf portes, triplement entouré, la forme merveilleuse animée qui est dans lui, en vérité ceux qui connaissent le brahman la connaissent.

A. V., XI, 2, 24.

túbhyam āraṇyā́ḥ paśávo mṛgā́ váne hitā́
haṃsā́ḥ suparṇā́ḥ śakunā́ váyāṃsi |
táva yakṣáṃ paśupate apsv àntás
túbhyaṃ kṣaranti divyā́ ā́po vṛdhé ||

Ce vers est adressé à Rudra qui y porte le nom de « maître des troupeaux ». Au point de vue métrique *váne* paraîtrait interpolé, mais la comparaison avec XII, 1, 49, suggère plutôt que nous avons dans *āraṇyā́ḥ*, etc. une formule toute faite mise en œuvre dans le vers : ce qu'étant admis, *túbhyam* ne semble pas régi par *hitā́ḥ* qui fait partie de cette formule. J'estime que *táva*, se trouvant en regard de *túbhyam* du premier et du quatrième pāda, signifie non « de toi » (ton *yakṣá*), mais « à toi » (appartient le *yakṣá*). Je traduirai donc :

Pour toi sont les animaux des bois, les bêtes placées dans la forêt, les flamants, les oiseaux de proie, les grands oiseaux, les petits oiseaux; à toi la merveille, ô Paśupati, (qui est) au sein des eaux; pour toi coulent les eaux célestes, pour te fortifier.

Le *yakṣá* est inclus dans une énumération d'objets matériels : il n'y a guère de doute qu'il en soit un

lui-même. Il y a un ordre apparemment voulu dans cette énumération, telle que la présente notre vers : d'abord les bêtes qui sont sur la terre, puis les oiseaux qui volent dans l'air, ensuite le *yakṣá* qui est dans les eaux : ces eaux, comme il semble, sont les eaux célestes qui terminent la série donnée par le vers. Le *yakṣá* peut donc être le soleil, comme l'admet ici encore M. Henry (*Les livres X, XI et XII de l'Atharva-Véda*, p. 144) : pour ma part, je suis porté à croire que la lune est plutôt indiquée. Pour la lune *apsv àntáḥ* pas de difficulté : on peut se rappeler R. V., I, 105, 1 : *candrámā apsv àntár á suparṇó dhāvate divi* (= A. V., XVIII, 4, 89); VIII, 71 (82), 8 : *yó apsú candrámā iva sómaś camū́ṣu dádṛśe.* Ma raison d'admettre qu'elle se trouve désignée ici, plutôt que le soleil, est que le *yakṣá* en question appartient à Rudra.

On sait qu'un certain nombre des attributs extérieurs ou physiques de Śiva, sans parler du côté moral, se constate de bonne heure, les mêmes ou les analogues, dans Rudra. Śiva reçoit l'appellation d'« habitant des montagnes » *giriśa*, et autres du même genre, il est réputé pour la disposition en forme de kaparda de sa chevelure, il a trois yeux, sa gorge est de couleur bleu noire, il est vêtu d'une peau de bête, porte à la main le pināka, est accompagné des gaṇas. En regard de ces particularités, je rappellerai les expressions suivantes appliquées à Rudra dans le chapitre du Śatarudriya du Yajur Veda, que je cite d'après la Taitt. Saṃh., IV, 5, 1 et suiv. : *gi-*

riśá (1, 2; 5, 1) et autres de même sorte[1]; *kapardín* (1, 4; 5, 1; 9, 1; 10, 1; cf. R. V., I, 114, 1 et 5); *sahasrākṣá* (1, 3, et 4; 5, 1; cf. dans notre hymne même, les vers 3, 7, 17); *nīlagrīva* (1, 3; 5, 1); *kṛ́ttiṃ vásānaḥ* (10, 4; cf. *kṛ́ttivāsaḥ* dans la formule *eṣá te rudra bhāgáḥ* etc., I, 8, 6, 2); *pinākaṃ bíbhrat* (10, 4-5; cf. *pinākahasta*, I, 8, 6, 2); ajoutons *sáhagaṇa* (Mait. Saṃh., II, 9, 10; cf. le *gáṇapatya* de Rudra, Vāj. Saṃh., XI, 15) : du reste on sait assez que Rudra est chef de bandes : c'est à ses associés que va une bonne partie des invocations du Śatarudriya; et notre hymne même adresse aux armées de ce dieu son dernier vers. Sans doute il n'y a pas équation parfaite entre tous ces traits de Rudra et ceux sus-mentionnés de Śiva : le nombre des yeux, quoique anormal dans les deux cas, est loin d'être le même[2]; en outre je dois noter qu'auprès de *nīlagrīva* (5, 1) on trouve *śitikáṇṭha*, où *śiti*, bien entendu, signifie « blanc » : les analogies ou ressemblances demeurent frappantes, cependant. Maintenant nous savons que d'assez bonne heure Śiva nous

[1] Cf. *girír vaí rudrásya yónih* (Mait. Saṃh., I, 10, 20). Cette phrase, correspondant dans le texte à l'invitation, précédemment adressée à Rudra, *paró mū́javató 'tīhi*, montre de plus que la Mait. Saṃh. entendait par cette dernière formule l'envoi de ce dieu à une région montagneuse comme à son lieu propre, d'où il est permis d'inférer chez les autres saṃhitās la même conception dans l'emploi de la même formule, interprétée du reste généralement dans un sens semblable.

[2] C'est l'interprétation d'un autre qualificatif de Rudra passé à Śiva, *tryambaka*, par « à trois yeux », qui paraît avoir fixé à trois pour ce dernier leur nombre.

est dépeint comme portant en diadème la lune sur sa tête, et rien n'établit d'ailleurs que ce trait soit de source non aryenne. En présence des analogies que je viens de rappeler, et qui nous montrent les attributs de Śiva issus pour une bonne part de ceux de Rudra, il est donc permis, semble-t-il, de se demander si nous n'avons pas dans notre texte un témoignage de la première phase d'une conception qui, mettant d'abord Rudra en relation avec la lune, aboutit à placer celle-ci sur la tête de Śiva.

Au surplus, il est peut-être possible d'indiquer comment s'établit cette relation de la lune et de Rudra. On sait qu'il en existe une, ancienne, sur laquelle M. Hillebrandt a justement insisté (*Ved. Myth.*, I, p. 353) entre Soma et Rudra ou les Rudras. Le Ṛg Veda présente un certain nombre de couples de divinités : Rudra y est associé sous cette forme à Soma seul, dans l'hymne VI, 74 qui leur est consacré. Et cette association est aussi rituelle : on offre le *somāraudraś caruḥ* (*saamā°*) [cf. Mait. Saṃh., II, 1, 5 et 6; Taitt. Saṃh., II, 2, 10; Śat. Br., V, 3, 2, 1]. D'après cela, Soma est naturellement au nombre des divinités qui reçoivent l'épithète *rudrávant* (cf. A. V., XIX, 18, 3; Mait. Saṃh., II, 2, 6; Taitt. Saṃh., II, 2, 11, 6). Dans le Śatarudriya se trouve la formule d'hommage, remarquable à cette place : *námaḥ sómāya ca rudrắya ca* (cf. Taitt. Saṃh., IV, 5, 8, 1), et cette invocation à Rudra : *ándhasas pate* (cf. *ibid.*, 10, 1). De plus nous voyons Soma uni aux Rudras en face des principaux dieux unis à d'autres

groupes; cela, soit dans les invocations : *agniḥ prathamó vásubhir no avyāt sómo rudrébhir abhi rakṣatu tmánā | indro marúdbhir ṛtudhā́ kṛṇotv ādityair no váruṇaḥ sáṃ śiśātu* (Taitt. Saṃh., II, 1, 11, 2; cf. Mait. Saṃh., IV, 12, 2); soit dans la légende : *devā́ḥ.... caturdhā́*[1] *vy àkrāmann agnir vásubhiḥ sómo rudrair indro marúdbhir váruṇa ādityaiḥ* (Taitt. Saṃh., II, 2, 11, 5; cf. Mait. Saṃh., II, 2, 6; III, 7, 10).

Maintenant, quelque opinion que l'on tienne au sujet de la thèse de M. Hillebrandt sur l'identification de la lune et de Soma dans le Ṛg Veda, il est indiscutable et du reste admis qu'il existe des traces d'une telle identification dans les parties tardives de ce recueil : au début de l'hymne X, 85 tout au moins. En dehors du Ṛg Veda l'identification est maintes fois formellement exprimée par les textes védiques; pour rappeler quelques exemples : *sómo mā devó muñcatu yám āhúś candrámā iti* (A. V., XI, 6, 7); *sómo vai candrámāḥ* (Mait. Saṃh., II, 1, 5); *sómaḥ pūrṇámāsaḥ* (Taitt. Saṃh., II, 2, 10, 2); *sómo vai candrámāḥ* (Taitt. Br., I, 4, 10, 7); *eṣá vai sómo rā́jā devā́nām ánnaṃ yác candrámāḥ* (Śat. Br., II, 4, 4, 15), etc. Ainsi Rudra était en relation spéciale avec Soma, et Soma s'identifiait avec la lune : une relation put donc s'établir tout naturellement entre cette dernière et le premier.

[1] Taitt. Saṃh., VI, 2, 2, 1 : *pañcadhā́*, par l'addition de *bṛhaspátir víśvair devaiḥ*, sur quoi cf. Śat. Br., III, 4, 2, 1.

A. V., XI, 6, 10.

divaṃ brūmo nákṣatrāṇi
bhúmiṃ yakṣáṇi párvatān |
samudrá nadyò veśantás
té no muñcantv áṃhasaḥ ||

Ce vers se retrouve Mait. Saṃh., II, 7, 13. M. Henry (*op. cit.*, p. 118 et 155) et M. Bloomfield (*Hymns of the Atharva-Veda*, p. 161) regardent ici *yakṣá* comme un nom propre : il s'agirait des Yakṣas. M. Geldner (*op. cit.*, p. 142 suiv.) pense que le terme désigne ici les « Naturwunder und Naturschönheiten ». Mon interprétation s'accorde fort avec celle-ci.

J'estime en effet, pour ma part, qu'il n'y a aucune raison de chercher à *yakṣá* dans notre texte un autre sens que celui de « forme merveilleuse, merveille ». Celles dont il est ici question étant mentionnées après *bhúmi* semblent dès lors se rapporter à la terre : elles ne sont pas toutefois nécessairement confinées à sa surface, mais peuvent aussi comprendre la lune qui l'éclaire, le soleil qui l'illumine (l'un et l'autre, nous l'avons admis, sont des *yakṣá*) et encore tout ce qui dans l'atmosphère est de nature à émerveiller le regard.

C'est dans ce sens que je traduis :

Au ciel nous adressons l'invocation, aux constellations, à la terre, aux formes merveilleuses, aux monts : les océans[1], les rivières, les étangs, qu'ils nous délivrent de la détresse !

[1] Morphologiquement, on pourrait voir dans *samudrá* un accu-

V. S., XXXIV, 2.

yéna kármāṇy apáso manīṣíṇo
yajñé kṛṇvánti vidátheṣu dhīrāḥ |
yád apūrvám yakṣám antáḥ prajā́nām
tán me mánaḥ śivásaṃkalpam astu ||

Ce vers fait partie, comme on sait, de la Śivasaṃkalpa Upaniṣad, formée des six premiers vers de Vāj. Saṃh., XXXIV.

Ici le *yakṣá* est le manas, qui est le *jyótiṣāṃ jyótir ékam* (vers 1), le *jyótir antár amṛ́taṃ prajā́su* (vers 3). L'interprétation de *yakṣá* par « forme merveilleuse, merveille » ne semble donc pas souffrir difficulté, et je traduis :

Celui par qui, actifs et réfléchis, les sages opèrent les rites lors du sacrifice, lors des cérémonies cultuelles; qui est la merveille sans première au dedans des créatures; que cet esprit, qui est mien, soit favorablement disposé !

T. B., III, 11, 1, 1 suiv.

tváyīdám antáḥ | *víśvaṃ yakṣáṃ víśvaṃ bhūtáṃ víśvaṃ subhūtám.*

Le texte du Taitt. Br., III, 11, 1, 1-21, contient les mantras relatifs à la mise en place des vingt et

satif, soit pluriel neutre (cf. R. V., VI, 72, 3), soit duel. Toutefois le padapāṭha a : *samudrā́ḥ;* et cf. le troisième pāda du vers 15 qui présente, dans les mêmes conditions, le nominatif. Dans la Mait. Saṃh., *samudrán, veśantán.*

une briques d'or (ou bien pierres dorées) employées pour le nāciketacayana : à chaque brique correspond un mantra. Chacune d'elles est identifiée respectivement au monde, au tapas etc., et dans chaque mantra revient la formule ci-dessus, sauf la modification subie par le pronom initial, lorsqu'une des briques est identifiée à une dualité ou à une pluralité.

Cette formule, à la fois mystique et laudative, par le fait même qu'elle est laudative laisse fort bien traduire *yakṣá* par « forme merveilleuse » ou « merveille », expressions qui ne semblent pas déplacées à côté de *subhūtá* « prospérité ».

Je comprends donc :

En toi est cet univers : toute merveille, tout être, toute prospérité.

T. B., III, 12, 3, 1.

prathamajáṃ deváṃ havíṣā vidhema
svayambhú bráhma paramáṃ tápo yát |
sá evá putráḥ sá pitā́ sá mātā́
tápo ha yakṣáṃ prathamáṃ sáṃ babhūva ||

Le commentaire nous donne ce vers comme une yājyā pour l'offrande du caru au tapas. Le tapas est le dieu premier-né : un dieu peut être traité de « forme merveilleuse », d'autant que ce dieu est à la fois ici le *svayambhú bráhma*, et je rappelle que nous avons reconnu le brahman comme « forme merveilleuse » dès le Ṛg Veda (Ṛ. V., I, 190, 4). Le tapas étant le dieu premier-né, on pourrait comprendre

aussi qu'il fût la première « apparition », je préfère toutefois la première interprétation. Ainsi donc :

Honorons par l'offrande le dieu premier-né : savoir, le brahman existant par lui-même, le suprême tapas. C'est lui le fils; lui, le père; lui, la mère. Le tapas vint à l'être comme la première forme merveilleuse.

Ś. B., XI, 2, 3, 5.

té haité bráhmaṇo mahatī yakṣé | sá yó haité bráhmaṇo mahatī yakṣé véda mahád dhaivá yakṣáṃ bhavati.

Il s'agit du nom et de la forme : le nāman et le rūpa sont les deux grands *yakṣá* du brahman. Le brahman s'en est allé à l'autre côté du monde ; *bráhmaivá parārdhám agachat* (*ibid.*, 3); et c'est par le nom et la forme qu'il est redescendu dans ces mondes-ci : *dvā́bhyām evá pratyávaid rūpéṇa caivá nā́mnā ca* (*ibid*). Le nom et la forme sont donc les deux représentants du brahman en ce monde : comme tels, ils peuvent être qualifiés de formes merveilleuses du brahman, c'est-à-dire par lesquelles il est censé se manifester au regard[1]. D'où la traduction :

Ce sont là les deux grandes formes merveilleuses du brahman. Celui qui sait que ce sont là les deux grandes formes merveilleuses du brahman devient une grande forme merveilleuse.

[1] Cf. p. 393, n. 2. — A côté de la prière conçue comme « forme merveilleuse » (cf. ce que nous avons dit au sujet de ṚV., I, 190, 4) on ne peut refuser une pareille conception pour le nāman.

G. B., I, 1, 1.

brahma ha vā idam agra āsīt svayaṃbhv*[1] *ekam eva tad aikṣata mahad vai yakṣaṃ tad ekam evāsmi hantāhaṃ mad eva manmātraṃ dvitīyaṃ devaṃ nirmimā*[2] *iti.

Mahad vai yakṣam, etc., a été traduit, dubitativement, dans l'introduction de Rājendralāla Mitra au Gop. Br., p. 12 : « I alone exist as the highly adorable »; par Böhtlingk (*Ber.*, p. 12) : « Dass ich dieses Einzige bin, ist ja eine gewaltige Spukerscheinung »; par M. Geldner (*op. cit.*, p. 130) : « Das ist wahrhaftig ein grosses Wunder, ich bin ganz allein diese Welt ». Je crois, pour ma part, qu'au point de vue de la construction, la traduction donnée par l'éditeur hindou est la plus exacte. Je suis d'avis, en effet, que nous avons ici affaire à une de ces phrases où *ta* se réfère à un membre de phrase regardé comme absolu, qui le précède; comme, par exemple : *áhaḥ sántam upāṃśúm | táṃ rā́trau juhoti* (Sat. Br., IV, 1, 2, 13); cf. Delbrück, *Alt. Synt.*, p. 215. Je rapporte d'ailleurs *ekam eva* à *tad*. Nous savons que le brahman est une « forme merveilleuse », et je n'insisterai plus désormais sur ce point.

[1] Correction de M. Geldner à l'édition de la *Bibliotheca indica*, *op. cit.*, p. 130; n. édition : *svayan tv e°*, avec indication de la variante *svayambhavekam* de trois mss.

[2] Correction de Böhtlingk (*Ber. d. kön. sächs. Ges. d. Wiss.*, 1896, I, p. 12). Édition : *nirmama*.

La traduction sera :

En vérité au commencement l'univers c'était le brahman, existant par soi-même, tout seul. Il considéra : « Je suis une grande forme merveilleuse, en vérité, toute seule. Allons ! il faut que je tire de moi-même un second dieu pareil à moi. »

C'est-à-dire une autre grande forme merveilleuse. Alors le brahman peine et s'échauffe, une moiteur se forme sur son front, et il s'écrie :

mahad vai yakṣaṃ suvedam avidāmahīti[1]

« Nous avons trouvé à peu de frais une grande forme merleuse, en vérité. »

B. Ā. U., V, 4.

sa yo haitan mahad yakṣaṃ prathamajaṃ veda satyaṃ brahmeti jayatīmāñl lokāñ jita in nv asāv asad ya evam etan mahad yakṣaṃ prathamajaṃ veda satyaṃ brahmeti.

Celui qui sait que cette grande forme merveilleuse est la première-née, estimant que le brahman est la réalité, conquiert ces mondes. Peut-il donc être vaincu celui qui sait ainsi que cette grande forme merveilleuse est la première-née, estimant que le brahman est la réalité ?

Au point de vue qui nous occupe, ce texte n'appelle aucune nouvelle observation. Il en est de même du texte suivant.

[1] Correction de Whitney, *Gram.*, n° 848, a. Böhtlingk (*op. cit.*, p. 13) propose *avidam aham iti*. Édition : *avidāmaha iti*.

Ke. U., III, 2 suiv. (J. U. B., IV, 20, 2 suiv.).

tebhyo ha prādur babhūva tan na vyajānanta kim idaṃ yakṣam iti.

Il s'agit du brahman se manifestant aux dieux :

Il se manifesta à eux; ils ne le reconnurent pas : « Qu'est-ce que cette forme merveilleuse ? », dirent-ils.

Le terme revient dans la suite du texte avec le même sens : il s'agit de savoir *kim etad yakṣam* et l'on ignore *yad etad yakṣam*.

K.S., XCV, 1.

atha yatraitāni yakṣāṇi dṛśyante tad yathaitan markaṭaḥ śvāpado vāyasaḥ puruṣarūpam iti tad evam āśaṅkyam eva bhavati.

Nous avons affaire dans ce texte aux mauvais présages énoncés en seconde place au paragraphe XCIII : *yakṣeṣu*.

Ceux-ci s'adressent particulièrement au regard : *yakṣāṇi dṛśyante*. Parmi eux est mentionné le *puruṣarūpa*. La suite du texte, qui reprend le *markaṭa*, le *śvāpada* et le *vāyasa*, remplace le *puruṣarūpa* par le *puruṣarakṣasa*. D'après cela, l'être à forme humaine en question est un homme-démon : d'où il semble bien que nous devions comprendre ici par *puruṣarūpa* « un (démon) à forme humaine ».

Si le *puruṣarūpa* est tel, il est fort croyable que le

singe, la bête féroce, la corneille sont aussi des êtres démoniaques sous les formes de ces animaux. Il s'agit donc de démons apparus au regard sous ces aspects ou d'autres encore (interprétation non rejetée du reste par M. Geldner, *op. cit.*, p. 140) et le sens « apparition » convient ainsi parfaitement à notre terme. Je traduis :

Maintenant quand s'offrent à la vue ces apparitions, par exemple, un singe, une bête féroce, une corneille, un puruṣarūpa, alors il y a les mêmes craintes à avoir.

G. G. S., III, 4, 28.

ācāryaṃ sapariṣatkam abhyetyācāryapariṣadam īkṣate yakṣam iva cakṣuṣaḥ priyo vo bhūyāsam iti.

Le mantra est donné par le Mantrabrāhmaṇa, I., 7, 14. Dans son commentaire à ce brāhmaṇa, Satyavrata Sāmaśramin rapporte *cakṣuṣaḥ* non à *yakṣam*, mais à ce qui suit; c'est aussi dans ce sens que traduit M. Geldner (*op. cit.*, p. 140), et c'est également de la sorte que je comprends. Nous avons vu que d'après le Śat. Br. (XI, 2, 3, 5) c'est une faveur que de devenir une « grande forme merveilleuse ». Le brahmacārin souhaite ici à son tour de paraître comme une « forme merveilleuse ». On conçoit le prix attaché à la réalisation de ce désir; le brahman, nous l'avons vu, étant et se nommant lui-même « grande forme merveilleuse ». Sans doute le brahmacārin récite le mantra après s'être baigné, revêtu de vêtements neufs, paré, et couronné d'une

guirlande, et il y a un rapport nettement intentionnel entre tout cet appareil et le sens du mantra : mais il est bien à croire que celui-ci renferme aussi une allusion qui, par-delà la beauté corporelle, vise la conformité avec le brahman. Je traduis :

Étant allé au maître accompagné de son entourage, il regarde l'entourage du maître, disant : puissé-je être aimable à votre vue comme une forme merveilleuse !

J'arrête ici cette étude. Il n'entre pas dans mon dessein d'examiner les rapports du *yakṣá* et des Yakṣas. En terminant la sienne, M. Geldner s'exprime ainsi : « *yakṣá* n. gehört zum Wesen der Yakṣas » (p. 143). Le genre des valeurs que nous avons attribuées à *yakṣá* ferait cette proposition trop ambitieuse sous notre plume. Mais on conçoit fort bien cependant que ce terme, tel que nous l'avons compris, ait pu servir à former le nom d'une classe de génies de la nature des Yakṣas, redoutés et beaux : je me borne pour le présent à constater la possibilité du fait.

NOTICE

SUR LES MANUSCRITS SYRIAQUES

CONSERVÉS

DANS LA BIBLIOTHÈQUE DU COUVENT DES CHALDÉENS

DE NOTRE-DAME-DES-SEMENCES,

PAR

MGR ADDAI SCHER,

ARCHEVÊQUE CHALDÉEN DE SÉERT.

A neuf heures au nord de Mossoul, dans la montagne de Beith ʿEdri, se trouve un des plus anciens couvents chaldéens, le seul qui soit habité actuellement par des moines. Ce couvent a été fondé vers la fin du VIe siècle, par Rabban Hormezd, disciple de Rabban Bar ʿEdta[1]; il a été très florissant au Xe siècle[2]. Vers le commencement du XVe siècle, quand il ne resta plus de chrétiens à Bagdad, les patriarches nestoriens y transportèrent leur résidence[3]. On y trouve les tombeaux de neuf des

[1] *Livre de la Chasteté*, n° 89.

[2] Cf. J.-B. Chabot, *Histoire de Rabban Yousef Bousnaya*, Paris 1900, chap. 1, 2, 3 et suiv.

[3] Cependant ils habitaient la plupart du temps le village d'Alqoš.

patriarches qui dirigèrent l'Église nestorienne depuis 1504 jusqu'à 1804.

A la fin du XVIIIe siècle, le couvent était abandonné. Gabriel Dambo le répara; cet homme estimable, un des plus riches marchands de la ville de Mardin, ayant renoncé à ses biens, se rendit en 1808 à Alqoš, dans le but d'habiter le couvent; il rencontra, de la part de la famille patriarcale, de très grandes difficultés, qu'il surmonta par sa patience et sa confiance en Dieu. En peu de temps, il eut de nombreux disciples qui suivirent avec lui les règles de saint Antoine le Grand.

Dambo fut massacré en 1832 par les soldats de Moḥammed Pacha, émir kurde de Rawandouz, qui, s'étant révolté contre la Porte, avait commencé à piller et à massacrer[1].

La bibliothèque du couvent de R. Hormezd était riche en manuscrits syriaques. En 1828, beaucoup de ces manuscrits ont été pillés et déchirés par Moussa Pacha, gouverneur de ʿAmédya, qui avait imité l'émir de Rawandouz dans sa révolte contre la Turquie. Quatorze ans après, 147 ouvrages manuscrits ou imprimés, syriaques, arabes et latins, furent pillés et déchirés par Ismaël Pacha, successeur de Moussa Pacha. Aussi, la plupart des manuscrits de la bibliothèque du couvent ont été acquis depuis 1842. Ils ont été tous transportés au couvent de Notre-Dame-des-Semences (ܕܝܪܐ ܕܡܪܬܝ ܕܙܪܥܐ),

[1] Voir la note finale du cod. 94.

bâti en 1857 au pied de la montagne, à une heure au sud-est du couvent de Rabban Hormezd.

En visitant cette bibliothèque en 1902, nous avons pris des notes suffisantes sur chaque manuscrit, sans toutefois noter le format et le nombre de pages de tous les volumes. Nous publions maintenant la liste de ces manuscrits. Nous n'avons pas cru nécessaire d'y ajouter des notes bibliographiques, surtout pour les ouvrages dont la publication est déjà ancienne et qui sont bien connus de tous les Orientalistes.

Pour un certain nombre de manuscrits qui ont été copiés sur ceux de la bibliothèque épiscopale de Séert nous nous bornons à renvoyer au catalogue de cette dernière[1].

I

LIVRES SAINTS.

Cod. 1. — Pentateuque (ܟܬܒܐ ܕܐܘܪܝܬܐ), selon la version Pšiṭta.

Achevé en 1857 de notre ère, par Rabban Ibrahim 'Abbo, de Kerkouk.

Cod. 2. — Livre des Sessions (ܟܬܒܐ ܕܒܝܬ ܡܘܬܒܐ), selon la version dite Pšiṭta; savoir : Josué, Juges, Samuel, Rois, Prov., Ecclés., Ruth, Cantique, Job.

[1] Addai Scher, *Catalogue des Mss. syriaques et arabes conservés dans la Bibliothèque épiscopale de Séert.* Mossoul, 1905.

Achevé dans le couvent de Rabban Hormezd en 1817 de notre ère, par R. Joseph Audo, devenu plus tard patriarche.

Cod. 3. — Mêmes titre et contenu que le cod. 2.

Achevé en 1819 de notre ère, dans le couvent de Rabban Hormezd, par Rabban Isaac.

Cod. 4. — Même titre que le cod. 2.

Terminé en 1828 de notre ère, dans le couvent de Rabban Hormezd, par le prêtre Bernard, de Telképé.

Cod. 5. — Même titre que le cod. 2.

Terminé en 1828 de notre ère, par Siméon, diacre. — Suit le livre de Tobie, traduit de l'arabe en syriaque par Siméon Asmar, de Telképé, en 1818 de notre ère.

Cod. 6. — Livre des Prophètes (ܟܬܒܐ ܕܢܒܝܐ), selon la version dite Pšiṭta; savoir : Isaïe, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie, Jérémie, Lamentations de Jérémie, Ezéchiel et Daniel.

Achevé en 1854 de notre ère, dans le village de Cardess, par le prêtre David, fils de Jean, fils de Nisan, fils de Gorgo, du village de Barzané, dans le district de Zehbar.

Cod. 7. — Même ouvrage que le cod. 6.

Écrit en 1818 de notre ère, dans le couvent de R. Hormezd, par Rabban Étienne.

Cod. 8. — Ancien Testament, contenant les deutéro-canoniques suivants : Machabées, Paralip., Es-

dras, Sagesse, Judith, Esther, Suzanne et les lettres de Jérémie et de Baruch.

Écrit en 1825 de notre ère, dans le couvent de R. Hormezd, par le moine Clémendos, fils de Pétros, de Telképé.

COD. 9. — Nouveau Testament, d'après la version Héracléenne.

Sans date; l'écriture est d'avant le XIIIe siècle.

Volume en parchemin; écriture nestorienne sauf ܐ et ܬ qui sont écrits à la manière des Jacobites. Elle est très soignée. Les marges sont couvertes de mots grecs.

COD. 10. — Nouveau Testament, d'après la version dite Pšiṭta.

Volume en parchemin; le premier cahier manque. L'écriture est en stranguéli et très bonne. Achevé en 1511 des Grecs (1200), 596 des Arabes, dans le couvent de R. Hormezd, par Rabban Išô'.

COD. 11. — Même ouvrage que le précédent.

Terminé en 2028 des Grecs (1717), à Alqoš, au temps de Mar Élia, patriarche, par le prêtre 'Abdîšô', fils du prêtre Ḥadbešabba.

COD. 12. — Même ouvrage que le cod. 10.

Achevé en 1993 des Grecs (1682), à Arâdên, au temps de Mar Élia, patriarche, par Qouriaqos, diacre, fils de 'Abdîšô'; il a été écrit pour le prêtre Éwed (ܥܘܝܕ), fils du prêtre Denḥa, du village de Douré, dans le district de Beith Tannoura.

COD. 13. — Même ouvrage que le cod. 10.

L'écriture est en stranguéli; elle est très soignée. On y

trouve quelques grands dessins, d'un goût douteux, par exemple, l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem.

Achevé en 2005 des Grecs (1694), du temps de Mar Élia, patriarche, par le prêtre Guiwarguis, fils du prêtre Israël, fils du prêtre Hormezd, fils du prêtre Israël; il a été donné au couvent de R. Hormezd par un autre prêtre Guiwarguis et son frère Jean, fils du prêtre Sahmâno.

Cod. 14. — Même titre que le cod. 10.

Suit l'Apocalypse de saint Jean traduite en syriaque par Ṣaumo, prêtre, du village de Pios.

Ṣaumo vivait dans la première moitié du xviiie siècle; il a écrit un poème sur la peste qui dévasta son village en 1738.

Cod. 15. — Apocalypse de saint Jean.

Traduite de l'arabe en syriaque par le prêtre Ṣaumo de Pios. Sans date. xviiie siècle.

Cod. 16. — ܟܬܒܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ ܩܕܝܫܐ ܕܦܢܝܩܝܐ ܕܚܕܒܫ̈ܒܐ ܕܟܠܗ̇ ܫܢܬܐ ܕܡܪܢܝ̈ܬܐ ܘܕܥܐܕ̈ܐ ܘܕܕܘܟܪ̈ܢܐ: ܐܝܟ ܠܥܝܕܐ ܕܕܝܪܐ ܥܠܝܬܐ « Livre du saint Évangile partagé en leçons pour tous les dimanches de l'année, les fêtes (de N.-S.) et les commémoraisons (des Saints), selon le rite du couvent supérieur (de Mar Gabriel et de Mar Abraham, aux environs de Mossoul). »

Écriture en stranguéli, très soignée.

Achevé en 1883 des Grecs (1572), 979 des Arabes, à Gazarta, par le prêtre 'Aṭaïa, fils du prêtre Faradj Maqdšaya, fils du diacre Marqos, d'Alqoš; écrit sur l'ordre du patriarche Élia pour le couvent de R. Hormezd.

Suit une note qui commence ainsi : « Ce livre a été écrit

et copié sur l'autographe de notre B. Père, digne du Ciel, Mar 'Ébedjésus, métrop. de Nisibe et d'Arménie, surnommé Bar Brikha, l'auteur du livre des Maqamat (Paradis d'Éden). Il avait copié ce livre en 1596 des Grecs (1285), alors qu'il était évêque de Šigar et de Beith 'Arbayé. Il a été ensuite nommé métropolitain de Nisibe et d'Arménie; il a passé de ce monde plein de misères au pays de vie et de joie les premiers jours de novembre 1630 d'Alexandre (1318). Que le Christ lui accorde du repos dans son royaume des cieux, et qu'il nous obtienne le pardon par ses prières! Amen.»

Cod. 17. — Même ouvrage que le cod. 16.

Écriture en stranguéli, très soignée. — Achevé en 1853 (1542) à Gazarta, par le prêtre 'Aṭaïa, fils du prêtre Faradj, au temps de Mar Siméon, patriarche, et de Mar Gabriel, évêque de Gazarta.

Une autre note déclare que le livre a été donné au couvent de R. Hormezd par Marie, religieuse d'Arbèles, fille du prêtre Hormezd, fils de Salomon.

Une dernière note dit qu'il a été copié sur l'autographe de Mar 'Ébedjésus, métrop. de Nisibe.

Cod. 18. — Même ouvrage que le cod. 16.

Achevé en 1910 (1599) et 1006 des Arabes, dans la ville de Gazarta, par 'Abdelaḥad, prêtre, fils du prêtre Joseph, de la famille de Beith Athéli, au temps de Mar Élia, patriarche, et de Mar Élia, év. métrop., originaire de Séert et administrateur du diocèse de Gazarta. Il a été donné par le prêtre Abraham et par Gouria, fils de Salomon, pour l'église de Saint-Georges, dans le village de Dyok.

Cod. 19. — Même ouvrage que le cod. 16.

Achevé en 2033 (1722), à Alqôš, par Khamišaba, prêtre, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élia, au temps de Mar

Élia, patriarche, et de Mar Ḥnanišo' (ܕܡܪܝ ܚܢܢܝܫܘܥ); il a été donné à l'église de Saint-Georges de Beith-Hendoyé par Kanoun, fils du prêtre Matté, du susdit village.

II

COMMENTAIRES SUR L'ÉCRITURE SAINTE.

Cod. 20. — ܟܬܒܐ ܕܥܠܠܬܐ ܕܡܙܡܘܪܘܗܝ ܕܛܘܒܢܐ ܕܘܝܕ « Livre de causes des Psaumes du B. David. »

Ce volume est divisé en deux parties. La première renferme : 1° Le traité de 'Aḥob Qaṭrâya sur les Psaumes. — 2° Le traité de Nathniel, év. de Šaherzor, sur le même sujet. — 3° Psaume de David quand il lutta contre Goliath. — 4° Dispute contre Origène et ses partisans.

La deuxième partie, beaucoup plus longue, a pour titre : ܢܘܗܪܐ ܕܟܬܒܐ ܕܡܙܡܘܪܐ ܕܛܘܒܢܐ ܕܘܝܕ ܕܥܒܝܕ ܠܪܒܢ ܕܢܚܐ ܡܠܦܢܐ: ܘܐܝܬ ܕܐܡܪܝܢ ܠܪܒܢ ܓܪܝܓܘܪ ܝܚܝܕܝܐ ܓܡܝܪܐ ܕܓܡܪܐ « Éclaircissements sur le livre des Psaumes de David, composé par Rabban Denḥa, docteur, ou selon d'autres, par Rabban Grégoire, moine parfait, du couvent de Gamré. »

Volume de 18 centimètres sur 13, composé de 32 cahiers de 10 feuillets.

Terminé en 1884 de notre ère, par 'Issa, fils d'Isaïe, du village d'Aqror.

Cod. 21. — Même ouvrage que le précédent.

Achevé en 1893 de notre ère, par Rabban Isaïe et Étienne Raïs.

Cod. 22. — ܦܘܫܩܐ ܕܡ̈ܠܐ ܥܣ̈ܩܬܐ ܘܥܡܛ̈ܐ ܕܐܝܬ ܒܟܬܒܐ ܕܐܘܪܝܬܐ: ܕܡܟܢܫ ܡܢ ܦܘܫܩܐ ܕܛܘܒܢܐ ܡܪܝ ܬܐܘܕܘܪܘܣ: ܘܡܢ ܡܫܠܡܢܘ̈ܬܐ ܕܣܘ̈ܪܝܝܐ ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ ܘܐܒܪܗܡ ܘܝܘܚܢܢ ܕܒܝܬ ܪܒܢ ܘܡܪܝ ܡܝܟܐܝܠ ܘܫܪܟܐ ܕܡܠܦ̈ܢܐ « Éclaircissements sur les mots difficiles et obscurs qui se trouvent dans le Pentateuque, recueillis dans les commentaires du B. Théodore (de Mopsueste), les traditions des Syriens, Mar Aprem, Abraham et Jean de Beith Rabban, Mar Michaël et les autres docteurs. »

Copié sur un manuscrit de Séert (cod. 21), en 1887 de notre ère.

L'auteur vivait après le IX[e] siècle, car il y cite Išô'dad, év. de Ḥdattha (vers 850). Les autres écrivains mentionnés dans cet ouvrage sont : Narsaï, Gabriel Qaṭraya, Aba I[er], Babaï le persan, Aḥob, Aprahaṭ, Jacques d'Édesse, Théophile le persan, Šoubḥalmârân, moine, Daniel Bar Ṭoubanita et Isô'barnoun, patriarche.

Cod. 23. — ܦܘܫܩܐ ܕܟܬܒܐ ܕܚܕܬܐ: ܕܟܢܫ ܘܚܒܫ ܡܢ ܟܬܒܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܡܦܫܩܢ̈ܐ ܘܡܠܦ̈ܢܐ ܕܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܡܪܝ ܝܫܘܥܕܕ ܡܪܘܙܝܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܚܕܝܬܐ « Éclaircissements sur le Nouveau Testament, compilés par les soins de Mar Išô'dad de Merw, év. de Ḥdattha, tirés de

nombreux livres des commentateurs et docteurs de la sainte Église. »

Sans date. Écriture du XVIIe siècle.

Cod. 24. — Même ouvrage que le cod. 23. Suivent : 1° Quelques extraits du traité d'Abraham de Nathpar sur la vie ascétique. — 2° Quelques questions avec des réponses sur l'Évangile. — 3° Quelques fragments du livre de Išô'bokht, métrop. de Perse, sur l'hexaméron. — 4° *Capita distincta* du livre des questions de saint Pierre sur les sacrements.. — 5° Quelques extraits du livre de Mar 'Abdîšô (Joseph Hazzaya). — 6° Traité sur les étoiles (ܣܦܪܐ ܕܡܘܠܕ̈ܐ), extrait du livre de Išô'barnoun, qui habitait dans le désert. — 7° Abrégé de l'explication des offices de l'Église, par 'Ebedjésus de Nisibe.

Volume de 28 cent. sur 18, composé de 32 cahiers de 10 feuillets.

Achevé en 2009 (1698), à Alqôš, par Homo, prêtre, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élia, au temps de Mar Élia, patriarche, et de Mar Išô'yahb, métrop. de Mossoul. Il a été donné par le prêtre Abraham à l'église de Mar Christophore dans le village d'Édlep.

Cod. 25. — ܟܬܒܐ ܕܪܫ ܡ̈ܠܐ ܬܫܥܝܬܐ ܥܠ ܥܠܡܐ ܙܒܢܝܐ: ܕܥܒܝܕ ܠܩܕܝܫܐ ܡܪܝ، ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܦܢܟ̈ܝܐ « Livre d'archéologie ou histoire du monde temporaire composé par saint Jean Bar Penkayé. »

L'ouvrage est divisé en deux sections; la première comprend neuf chapitres et la deuxième six. Ils ont pour sujet l'hexaméron, le déluge, l'histoire du peuple élu; les livres inspirés, leur but, la doctrine qu'ils contiennent, etc.; l'erreur des Gentils, la Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, etc. Les deux derniers chapitres sont consacrés à l'histoire; ils parlent de la prédication des Apôtres, des persécutions suscitées par Sapor contre l'Église, du roi Constantin, des rois persans et romains, du concile d'Éphèse, de la fin du royaume des Perses, des rois arabes; il s'arrête aux événements qui eurent lieu en 67 des Arabes (686), époque à laquelle vivait l'auteur.

Volume de 30 cent. sur 20, ayant 17 cahiers de 10 feuillets.

Terminé en 1882 de notre ère, dans le couvent de Rabban Hormezd, par Guiwarguis, moine, fils de Guéliana, du village de Taqia. Copié sur un ms. de la bibliothèque du patriarcat chaldéen de Mossoul.

Cod. 26. — ܟܬܒܐ ܕܐܣܟܘܠܝܘܢ ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ، ܬܐܕܘܪܘܣ ܡܠܦܢܐ ܕܡܢ ܐܬܪܐ ܕܟܫܟܪ

« Livre de Scolies, composé par le docteur Théodore, du pays de Kaškar. »

Copié sur un manuscrit de Séert (cod. 23), en 1884 de notre ère, par Salomon Adamo.

Cod. 27. — ܟܬܒܐ ܕܢܘܗܪܐ ܕܐܘܪܫܠܝܡ ܕܒܪܘܬܗ ܕܢܘܚܝܢ: ܕܥܒܝܕ ܠܬܐܕܘܪܘܣ

IMPRIMERIE NATIONALE.

ܡܦܫܩܢܐ « Livre de l'éclaircissement de l'Évangile de saint Jean, composé par Théodore l'interprète. »

Écrit en 2015 (1704), à Alqôš, au temps de Mar Élia, patriarche, par Guiwarguis, prêtre, fils du prêtre Israël, fils du prêtre Hormezd, fils du prêtre Israël.

Cod. 28. — ܟܬܒܐ ܕܢܘܗܪ ܒܡܙܡܘܪ̈ܐ ܕܕܘܝܕ « Éclaircissements sur les Psaumes de David. »

Ce livre, dont l'auteur ne m'est pas connu, est différent de celui qui est contenu dans le cod. 20.

Terminé en 2020 (1709), à Telképé, au temps de Mar Élia, patriarche, par Sabrîšô', diacre, fils de 'Adymaïa; il a été copié à la demande de Khatoun et de sa mère Setté, fille du prêtre Élia, pour le couvent de Mar Guiwarguis de Beith Ouiré (ܒܝܬ ܥܘܝܪ̈ܐ).

Cod. 29. — ܟܬܒܐ ܕܓܢܬ ܒܘܣܡ̈ܐ ܕܥܒܝܕ ܠܡܦܫܩܢܐ ܕܛܘܪ̈ܟܝܐ « Livre du Jardin de Délices, composé par l'Interprète des Turcs. »

Ce volume renferme des commentaires sur toutes les leçons de l'Écriture pour tous les dimanches, fêtes et comméméraisons de l'année.

Copié sur un ms. de Séert (n° 28); il est complet, tandis que l'original a, depuis, perdu quelques feuillets. L'interprète des Turcs appartient au XIIIe siècle, car il cite Sabrîšô' Bar Paulos qui vivait au commencement du XIIIe siècle, et il est cité par 'Ébedjésus de Nisibe qui mourut en 1318.

Cod. 30. — ܟܬܒܐ ܕܐܘܨܪ ܐܪ̈ܙܐ ܕܥܒܝܕ ܠܒܪ ܥܒܪܝܐ « Livre du Magasin des mystères composé par Barhebræus. »

Cet ouvrage contient des commentaires sur l'Ancien et le

Nouveau Testament; il a donné lieu à de nombreuses publications partielles. (Voir R. Duval, *Litt. Syr.*, 2ᵉ éd., p. 80-81).

Achevé en 2022 (1711), à Alqôš, par Guiwarguis, prêtre, fils du prêtre Israël.

Cod. 31. — ܟܬܒܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܢܪܣܝ. Premier tome du « Livre des discours métriques de Narsaï ».

Ce volume contient vingt-sept ܡܐܡܪ̈ܐ; la plupart sont des homélies exégétiques et des interprétations sur différents versets ou passages de l'Écriture sainte.

Volume formé de 30 cahiers de 10 feuillets de 30 centimètres sur 21.

Écrit en 2190 (1879), dans le couvent de R. Hormezd, par le prêtre Nicolas.

Cod. 32. — Deuxième tome du même ouvrage.

Ce volume contient quarante-deux ܡܐܡܪ̈ܐ. La plupart de ces discours ont été publiés cette année à Mossoul par le P. Mingana.

Volume formé de 38 cahiers de 10 feuillets de 30 centimètres sur 21.

Achevé en 1898 de notre ère, dans le couvent de Notre-Dame des Semences, par R. Paulos Dj'adan.

Cod. 33. — ܢܘܗܪܐ ܕܥܠܠܝܘܬܗ ܕܩܕܝܫ ܡܘܕܥܢܘܬܗ
ܩܕܝܫ ܐܣܛܦܢܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ. ܘܬܪܓܡܗ ܡܢ
ܠܫܢܐ ܠܐܪܡܝܐ ܡܫܝܚܐ ܦܛܪܘܣ ܒܪ ܩܕܝܫ
ܫܠܝܚܐ. ܘܡܢ ܠܫܢܐ ܝܘܢܝܐ ܬܪܓܡܗ ܠܣܘܪܝܝܐ
ܡܫܝܚܐ ܕܩܘܡܣ ܕܡܢ ܦܘܫ « Éclaircissement de

l'Apocalypse de saint Jean, composé par Jean Étienne, Jésuite, traduit du latin en arabe par Pierre, prêtre, fils de Jean d'Alep, et traduit de l'arabe en syriaque par le prêtre Ṣaumo de Pios. »

Achevé en 2107 (1796), à Tella-Zqipa, par Abraham, prêtre, fils de Marbêṇa.

Cod. 34. — ܡܫܘܚܬܐ ܕܥܠ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܪܢ، ܒܪܫܝܬ ܘܥܕܡܐ ܠܗܫܐ: ܕܟܗܢܐ ܐܝܣܚܩ ܫܒܕܢܝܐ « Poème du prêtre Isaac Šbednaya sur la Providence, depuis le commencement jusqu'à présent. »

Achevé en 1888 de notre ère, dans le couvent de Notre-Dame des Semences, par Basile, moine, de Šaqlâwa.

Cod. 35. — ܟܬܒܐ ܕܐܫܬܬ ܝܘܡܐ: ܕܥܒܝܕ ܠܐܒܘܢ ܥܡܢܘܐܝܠ ܡܦܫܩܢܐ ܕܕܝܪܐ ܥܠܝܬܐ « Livre de l'Hexaméron, composé par Emmanuel, interprète au couvent supérieur (de Mar Gabriel à Mossoul). »

Ce livre est un long poème en 28 chants; le second chant manque; le copiste déclare qu'il faisait défaut dans le volume qu'il transcrivait. Les seize premiers chants sont sur les six jours de la Création; les douze derniers sont sur les prophéties, la venue du Christ, ses miracles, ses paroles, la résurrection des corps et le bonheur éternel. Ce volume contient en outre une homélie sur le baptême.

Achevé en 1875 de notre ère, dans le couvent de R. Hormezd.

III

THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE.

Cod. 36. — ܟܬܒܐ ܕܪ̈ܝܫܐ: ܕܥܒܝܕ ܠܡܪܝ ܐܝܣܚܩ ܚܟܝܡܐ ܕܝܪܝܐ ܕܪܒܢ ܝܫܘܥ ܘܡܠܦܢܐ ܡܗܝܪܐ: ܕܥܠ ܟܣܝܘܬ ܢܝܫܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܕܐܠܗܐ ܕܠܘܬ ܡܠܝ̈ܠܐ « *Liber capitum*, composé par Isaac, le docteur habile, moine du couvent de Rabban Îšô‘, sur le but caché de la Providence divine en ce qui concerne les êtres raisonnables. »

L'ouvrage est divisé en dix chapitres ayant pour sujet des questions théologiques, par exemple : Les décrets providentiels de Dieu sont-ils éternels ou occasionnels ? Dieu est-il invariable ou non dans ses décrets ? Connaît-il la fin des démons et des hommes impies ? Est-ce par amour éternel qu'il a créé les créatures ? Les hommes sont-ils créés mortels ou immortels ? Y a-t-il un avantage à la mortalité ? Le but de Dieu est-il le même dans toutes ses différentes lois ? etc.

Viennent ensuite un discours en vers de sept syllabes, et quelques lettres du même auteur sur le même sujet. Le style est pur et très élégant.

Volume de 17 centimètres sur 11, contenant 7 cahiers de 10 feuillets.

Terminé à Alqôš en 1884 de notre ère, par 'Isa, diacre; je n'ai pu savoir sur quel manuscrit il a été copié.

Cod. 37. — ܟܬܒܐ ܕܡܫܡܠܝܐ ܕܟܠ

ܐܠܗܘܬܐ ܘܥܠ ܐܢܫܘܬܐ ܘܥܠ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܚܕܝܘܬܐ ܗܕܐ ܣܓܝܕܬܐ ܕܗܘܬ ܡܛܠ ܦܘܪܩܢܢ: ܪܫܝܡ ܒܪ̈ܫܐ ܡܦܪ̈ܫܐ ܠܪܒܢ ܡܪܝ ܒܒܝ ܪܝܫܕܝܪܐ ܪܒܐ ܕܒܛܘܪܐ ܕܐܝܙܠܐ: ܒܒܥܘܬܐ ܕܝܠܗܘܢ ܕܐܚ̈ܐ « Livre du discours sur la divinité, l'humanité et la personne de cette adorable union qui eut lieu pour notre salut, composé et divisé en chapitres distincts par Rabban Mar Babaï, supérieur du grand couvent dans le mont Izla, sur la prière des frères (moines). »

L'ouvrage est divisé en sept sections; chaque section est subdivisée en chapitres ayant pour sujet : la foi; la nature divine, la Trinité, l'Incarnation; pourquoi Dieu le Verbe s'est uni à notre humanité et non le Père ou l'Esprit; comment il faut entendre l'Union du Verbe; quand elle a eu lieu; différence entre ܩܢܘܡܐ et ܦܪܨܘܦܐ; les attributs de Notre-Seigneur; son baptême, sa résurrection, etc.

Le style de l'auteur est pur et très élégant.

Volume de 30 centimètres sur 19, composé de 16 cahiers de 10 feuillets.

Copié en 1888 de notre ère sur un ancien manuscrit du village de ʿEyel, dans le pays des Nestoriens.

Cod. 38. — ܟܬܒܐ ܕܡܠ̈ܠܬܐ ܕܥܐܕ̈ܐ « Traités sur les fêtes. »

Ce volume contient treize traités sur Noël, la fête de la sainte Vierge, l'Épiphanie, le Carême, le Jeudi saint, la Passion, la Résurrection, la Toussaint, l'Ascension, la descente du Saint-Esprit, le Vendredi

d'Or (1er vendredi de Pentecôte) et les Rogations. Les traités sur Noël et l'Épiphanie ont été composés par Thomas d'Édesse; le traité sur la sainte Vierge par Michaël Badoqa; un des deux traités sur le Carême par Possi; le traité sur la Toussaint par Išaï; les deux traités sur le Vendredi d'Or et les Rogations par Ḥnânâ d'Adiabène, et les autres par Qyôré. La plupart de ces traités sont divisés en chapitres.

Copié sur le manuscrit 82 de Séert, en 1887 de notre ère.

Cod. 39. — ܟܬܒܐ ܕܡܓܕܠܐ ܕܡܟܬܒܢܘܬ ܠܩܫܝܫܐ ܨܠܝܒܐ ܒܪ ܝܘܚܢܢ ܡܘܨܠܝܐ: ܗܘ ܕܐܬܟܬܒܬ ܫܢܬ ܐܟܣܢܕܪܘܣ ܠܝܘܢ « Livre de la Tour, du prêtre Sliba, fils de Jean, de Mossoul, composé en 1643 des Grecs (1332). »

Cet ouvrage est en arabe. C'est une recension abrégée du *Livre de la Tour*, composé par Mari bar Soleiman, auteur nestorien du XIIe siècle. (Cf. R. Duval, *Litt. syr.*, 2e éd., p. 210-211.)

Volume de 30 centimètres sur 21, contenant 36 cahiers de 10 feuillets.

Copié en 1894 de notre ère, sur un manuscrit de la bibliothèque du patriarcat chaldeen à Mossoul.

Cod. 40. — ܟܬܒܐ ܕܥܠܠܬܐ ܕܐܪ̈ܙܐ ܕܥܒܝܕ ܠܛܝܡܬܐܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ « Livre des Causes des sacrements, composé par Timothée II. »

Assémani a donné l'analyse de cet ouvrage (*Bibl. or.*, t. III, pars I, p. 567-580).

Copié sur le manuscrit 84 de Séert.

Cod. 41. — ܟܬܒܐ ܕܡܪܓܢܝܬܐ ܥܠ ܫܪܪܐ ܕܟܪܣܛܝܢܘܬܐ: ܕܣܝܡܐ ܠܡܪܝ، ܥܒܕܝܫܘܥ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܫܝܓܪ: ܕܐܬܡܛܠܒ ܒܬܪܟܢ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܨܘܒܐ ܘܕܐܪܡܢܝܐ « Livre de la Perle, sur la vérité du christianisme, composé par ʿÉbedjésus, év. de Šigar, devenu ensuite métrop. de Nisibe et d'Arménie. »

Publié par Maï, *Script. Vet. nova collectio*, t. X. — Ms. sans date. Écriture du XVIe siècle.

Cod. 42. — ܟܬܒܐ ܕܡܟܬܒ ܒܡܫܘܚܬܐ ܥܠ ܫܪܪܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܐܪܬܕܘܟܣܘܬܐ ܠܪܒܢ ܝܘܚܢܢ ܒܪ ܙܘܥܒܝ « Livre en vers, sur la foi orthodoxe, composé par Rabban Jean Bar Zouʿbi. »

Sans date. Écriture du XVIe siècle.

Cod. 43. — ܟܬܒܐ ܕܕܒܘܪܝܬܐ « Livre de l'Abeille », composé par Salomon, métrop. de Bassora.

Achevé en 1881 de notre ère, dans le couvent de R. Hormezd.

Cod. 44. — ܟܬܒܐ ܕܡܚܙܝܬܐ ܕܟܝܬܐ ܕܣܝܡ ܠܝܘܣܦ ܬܪܝܢܐ ܦܛܪܝܪܟܐ « Livre du Miroir pur, composé par Joseph II, patriarche. »

Achevé à Barzâné, en 1865 de notre ère, par le prêtre Jacques, fils du prêtre Kanoun.

Cod. 45. — ܟܬܒܐ ܕܙܠܝܩܐ « Livre des Rayons », composé par Grégoire Barhebræus »

Voir l'analyse dans Assemani, *Bibl. or.*, II, p. 297.

Cod. 46. — ܟܬܒܐ ܕܬܐܓܘܪܬ ܬܐܓܘܪܬܐ « Livre du Commerce des Commerces », composé par Barhebræus. »

Abrégé de l'ouvrage intitulé : *Crème des sciences* (cod. 47).

Suit un discours de Jean Bar Zouʿbi, en vers de sept syllabes, sur les quatre problèmes de la philosophie : ܡܐܡܪܐ ܕܝܘܚܢܢ ܥܠ ܐܪܒܥܐ ܦܪܘܒܠܝܡܐ ܦܝܠܘܣܘܦܝܐ ܕܡܬܐܡܪܢ ܒܡܫܘܚܬܐ ܒܡܡܠܐ ܕܡܪܝܐ ܠܩܘܫܝ ܘܡܚܒܪ ܒܡܫܘܚܬܐ ܕܐܦܪܝܡ.

Achevé à Diarbekir, en 1825 de notre ère.

Cod. 47. — ܟܬܒܐ ܕܚܐܘܬ ܚܟܡܬܐ « Livre de la Crème des sciences », composé par Gr. Barhebræus. »

Cet ouvrage est une vaste encyclopédie renfermant la philosophie péripatéticienne tout entière. Il est divisé en trois parties.

Volume formé de 28 cahiers de 10 feuillets, de 30 centimètres sur 23. Terminé dans le couvent de R. Hormezd en 1818 de notre ère, par Joseph Audo, moine (devenu ensuite patriarche).

Cod. 48. — ܟܬܒܐ ܕܕܝܠܘܓܘܣ « Livre des Dialogues. »

Cet ouvrage est divisé en deux parties : la logique et la philosophie. L'auteur n'est point nommé.

[Probablement le 2e livre des Dialogues de Jacques de Tagrit (ܒܪ ܫܟܘ). Comp. Wright, *Cat. of syr. mss.*, p. 1165, n° DCCCCXVC ; (J. B. Chabot).]

Au milieu du livre on trouve cette note : « Priez pour le faible Joseph II (patriarche). »

Achevé à Diarbekir, en 1823 de notre ère, par les frères (moines) Étienne et Joannis, au temps de Joseph V et de l'abbé Gabriel, supérieur du couvent de R. Hormezd.

Cod. 49. — ܟܬܒܐ ܕܐܝܣܐܓܘܓܐ ܘܕܐܢܐܠܘܛܝܩܐ ܘܕܩܛܝܓܘܪܝܣ « Livre de l'Isagogé, des Analytiques et des Catégories. »

Ce volume contient : 1° l'Isagogé de Porphyre, traduite par Probus, prêtre, archidiacre et archiatre à Antioche. — 2° La dialectique d'Aristote. — 3° Le traité de Sarguis, archiatre, sur le but des catégories d'Aristote. — 4° Le *περὶ ἑρμηνείας* d'Aristote, traduit du grec en syriaque par le même Probus; il y a quelques lacunes dans ce traité; le traducteur ajoute souvent un commentaire.

Sans date. Écriture du xvii° siècle.

Cod. 50. — Même titre et même contenu que le précédent.

Suivent : 1° L'éclaircissement abrégé du *περὶ ἑρμηνείας*, composé par Paul le Persan, et traduit du persan en syriaque par Sévère Sabokht, év. de Qennésrin. — 2° Une lettre du même Sabokht, adressée à Yaunan, visiteur, sur la logique d'Aristote.

Sans date.

Cod. 51. — ܟܬܒܐ ܓܘܢܝܐ ܠܟܠ ܡܡ̈ܠܠܝܢ ܕܬܫܒܘܚܬ ܫܡܝܢܝܐ: ܕܒܗ ܡܠܠܐ ܟܠ ܢܒܝܘܬܐ ܕܫܪܪܐ ܕܐܝܟܢ ܡܬܕܒܪܢܐ « Livre commun à

tous les peuples vivant sous le Ciel, dans lequel on enseigne la connaissance de la vérité. »

La dernière clausule est celle-ci : « Fin de ce livre *de Causa Causarum.* » ܫܠܡ ܟܬܒܐ ܗܢܐ ܕܥܠܬ ܟܠ ܥܠ̈ܠܢ.

Ouvrage publié par Kayser. — Copié en 1883 sur le ms. 90 de Séert.

Cod. 52. — Ce volume contient :

1° Traité sur l'homme considéré comme microcosme, composé par Michaël Badôqa, docteur et interprète des livres divins. — 2° Discours sur la philosophie première de la théologie. — 3° Livre des Définitions, composé par Michaël Badôqa. — 4° Livre de l'Entretien de la sagesse, composé par Barhebræus. — 5° Les dix Catégories, par Isô'bokht de Riwardašîr. — 6° Grammaire de Mar Élia, patriarche, qui la composa avant d'être évêque de Ṭirhan. — 7° La cause de l'établissement des écoles, composé par Barḥadbšabba 'Arbaya; ce traité est incomplet.

Volume composé de 11 cahiers de 10 feuillets, de 22 centimètres sur 16.

Sans date. Écriture du xve siècle.

IV

OUVRAGES LITURGIQUES.

Cod. 53. — ܛܟܣܐ ܕܟܗ̈ܢܐ « Ordre des prêtres », c'est-à-dire Rituel.

Ce volume contient :

1° Prières (*orationes*) à réciter par les prêtres, le matin et le soir. — 2° La messe des Apôtres. — 3°. Messe de Théodore de Mopsueste. — 4° Messe de Nestorius. — 5° Rite du Baptême. — 6° Rite de la Pénitence. — 7° Bénédiction de l'eau. — 8° Renouvellement du Levain. — 9° Consécration du calice. — 10° Prières à réciter sur la fiancée, etc. — 11° Bénédiction des rameaux d'olivier. — 12° Rite pour faire prêter serment. — 13° Consécration de l'autel sans l'huile.

Volume composé de 19 cahiers de 10 feuillets, de 21 centimètres sur 15.

Achevé en 1889 (1578), du temps de Mar Élia, patriarche, et de Mar Joseph, métrop. de Gazarta; il fut écrit par ʿAṭaïa, prêtre, fils du prêtre Faradj, pour Salomon, prêtre, fils de Mano, du village Rabaḥi, situé sur le Tigre, au nord de Gazarta.

Une dernière note est ainsi conçue : « Ce livre fut écrit dans une caverne de la forêt de Mar Jean l'Égyptien, dans le pays de Penk. »

Cod. 54. — Même titre et même contenu que le manuscrit précédent, sauf les numéros VI et suivants. Mais on trouve ici en plus : 1° L'ordre de la Bénédiction du genre humain (du mariage). — 2° Huit prières (ܫܘܬܪ̈ܐ) à réciter à la fin de la messe, composées par ʿÉbedjésus de Nisibe.

Achevé en 1882 de notre ère, par ʿIsa, fils d'Isaïe.

Cod. 55. — Même titre et même contenu que le ms. 53.

Suivent plusieurs ܣܘܓܝܬܐ composés par ʿÉbed-jésus de Nisibe, les prêtres Israël, Guiwarguis et Damien d'Alqôš.

Achevé en 1856 de notre ère, par le prêtre Abraham Šekwana.

Cod. 56. — Même titre et même contenu que le ms. 53.

Suivent : 1° Avertissements touchant l'autel. — 2° Quelques prières à réciter avant et après le repas. — 3° Plusieurs ܣܘܓܝܬܐ composés par ʿÉbedjésus de Nisibe, ʿAbdîšôʿ de Gazarta, et le prêtre Israël.

Terminé en 2027 (1716), à Alqôš, du temps de Mar Élia, patriarche, par Homo, prêtre, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élia; il a été donné par le prêtre Joseph pour l'église de Notre-Dame dans le village de Hourdapna.

Cod. 57. — Même titre et même contenu que le ms. 53.

Suivent les prières du matin pour les fêtes, composées par le patriarche Élia III, surnommé Abouḥalim, et plusieurs ܣܘܓܝܬܐ.

Achevé à Manṣourya, par Joseph, prêtre, fils du prêtre David. — Sans date. Écriture du xvii[e] siècle.

Cod. 58. — ܛܟܣܐ ܕܐܪ̈ܙܐ « Ordre de la Liturgie. »

Suit le livre de la nourriture des prêtres et de la préparation à la messe. Ouvrage traduit du latin en syriaque, en 1795 de notre ère, par le prêtre Joseph, fils d'Abraham, de ʿAinkawa.

Cod. 59. — Livre de prières liturgiques comprenant : 1° Le Psautier; 2° La partie du Bréviaire appelée ܕܩܕܡ ܘܕܒܬܪ.

Achevé en 2132 (1821), à Beridjya de Teḥouma, par Moïse, prêtre.

Cod. 60. — Prières appelées ܕܩܕܡ ܘܕܒܬܪ.

Terminé en 2102 (1791), à Guessa en Teḥouma, situé tout près du couvent de Mar Siméon bar Ṣabba'é. Écrit par Haydéni, diacre, fils du prêtre Yabo, fils de Moïse.

Cod. 61. — ܟܬܒܐ ܕܚܘܕܪܐ « Bréviaire. »

Ce livre contient l'office des dimanches de toute l'année, des fêtes mobiles et des jours du Carême et des Rogations.

A la fin du livre se trouve le calendrier nestorien (ܦܘܪܓܐ ܡܡܫܠܐ), arrangé par le prêtre Israël d'Alqôš.

Achevé en 2016 (1705), à Alqôš, par Guiwarguis, prêtre, fils du prêtre Israel.

Cod. 62. — Même ouvrage que le précédent.

Acheve en 2026 (1715), du temps de Mar Élia, patriarche, par Guiwarguis, prêtre, fils du prêtre Israel, fils du prêtre Hormezd, fils du prêtre Israël; il a été donné par Dawouda, chef du village de Cardess, pour l'église de Notre-Dame du même village.

Cod. 63. — Même titre que les deux précédents.

Terminé en 2049 (1738), à Alqôš, du temps de Mar Élia, par le prêtre Joseph, fils du prêtre Guiwarguis, fils du

prêtre Israël; il a été donné par Azdyš, fille de Sapar d'Alqôš, pour le couvent de Rabban Hormezd.

Cod. 64. — ܓܙܐ ܕܡܪܢܝܬܐ ܘܕܘܟܪܢܐ « Office pour les fêtes de N.-S. et les commémoraisons (des saints). »

Ce volume renferme les offices suivants : 1° Fête de Noël. — 2° Commémoraison de la sainte Vierge. — 3° Fête de l'Épiphanie. — 4° Commémoraison de saint Jean-Baptiste, — 5° des saints Pierre et Paul, 6° de saint Étienne, — 7° des docteurs Grecs, — 8° des docteurs Syriens, — 9° de l'Unité de Personne, — 10° des Défunts, — 11° des Confesseurs, — 12° de saint Georges, — 13° de Šmoni et de ses enfants. — 14° Fête de l'Ascension. — 15° Commémoraison de saint Thomas, — 16° de saint Cyriaque. — 17° Fête de la Transfiguration. — 18° Fête de la Croix.

Achevé en 1983 (1672), à Alqôš, par le prêtre 'Abdišô', fils du prêtre Hormezd, fils du prêtre Israel. Écrit sur les ordres de Mar Elia, patriarche, pour le couvent de R. Hormezd.

Cod. 65. — Même titre et même contenu que le précédent.

Terminé en 2037 (1726), à Alqôš, du temps de Mar Elia, par Yalda, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Elia, fils du prêtre Daniel. Il a été donné pour l'église de S. Christophore, par Matté, Ibrahim et le prêtre Israël, du village de Dezzé.

Cod. 66 — ܟܬܒܐ ܕܬܘܠܕܬܐ ܡܫܡܠܝܢܝܬܐ
ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܡܪܝ ܥܒܕܝܫܘܥ ܒܪ ܒܪܝܟܐ: ܕܡܕܒܚܢܐ

ܠܫܡܫܐ ܘܕܪܐ ܒܪ ܨܒܥܐ: ܫܠܡ ܐܬܣܝܡܗ ܕܣܘܥܪܢܐ ܒܐܬܪܐ ܕܬܪܓܘܪ ܒܩܪܝܬܐ ܕܕܪܒܢܕ « Office complet de la Commémoraison de Mar Siméon bar Ṣabbaʿé, composé en 2065 des Grecs (1754), par le prêtre Warda, fils de Lazare, du village de Darband dans le pays de Ṭragawar. »

Achevé en 2097 (1786), à Beith Daïwé, dans le district de Šapaṭ, au temps de Mar Siméon, patriarche, par Djalali, prêtre, fils de Khošo, fils de Hazzo.

A la fin se trouve une oraison funèbre (ܡܐܡܪܢܝܚܐ) composée par le prêtre Sapar sur la mort du susdit prêtre Warda; celui-ci mourut en 2068 (1757), frappé par le choléra.

Cod. 67. — ܟܫܟܘܠ *Kaškoul;* partie du bréviaire contenant l'Office pour les jours de la semaine. C'est un extrait du grand Ḥoudra (cod. 61).

Écrit en 2039 (1728), à Alqôš, au temps de Mar Élia, par Siméon, prêtre, fils du prêtre Yalda, fils du prêtre Daniel.

Cod. 68. — ܟܬܒܐ ܕܬܘܪ̈ܓܡܐ « Livre d'Homélies. »

Ce volume contient 42 ܬܘܪ̈ܓܡܐ, dont 39 ont été composés par ʿÉbedjésus de Nisibe, 2 par Khamis, et un par ʿAbdîšôʿ de Gazarta.

Suit le livre des chants (ܟܬܒܐ ܕܩܘܠ̈ܐ) pour tous les dimanches et les fêtes de l'année.

Sans date. Écriture du xvi[e] siècle.

Cod. 69. — Même ouvrage que le cod. précédent.

Achevé en 1882 de notre ère, par Élia, moine de Šaqlawa.

Cod. 70. — ܟܬܒܐ ܕܚܘܬܡ̈ܐ « Livre de prières à réciter à la fin de la messe. »

Ce volume contient 19 ܚܘܬܡ̈ܐ dont quelques-uns sont attribués au prêtre Israël d'Alqôš, à Mar ʿAbdišôʿ de Gazarta; cinq sont en karšouni et attribués à Joseph II, patriarche, et au prêtre Kheder de Mossoul.

Les ܚܘܬܡ̈ܐ (conclusions), qui se récitaient autrefois à la fin de la messe, sont maintenant tombés en désuétude; ils sont écrits pour la plupart en strophes acrostiches et en vers de douze syllabes.

Achevé en 1843 de notre ère, par Louis, moine, dans le couvent de R. Hormezd.

Cod. 71. — ܛܘܟܣܐ ܕܩܠܝܬܐ ܕܝܚܝ̈ܕܝܐ ܫܒܘ̈ܪܐ « Ordre de la cellule pour les moines novices[1]. »

Volume composé de 21 cahiers de 10 feuillets, mesurant 20 centimètres sur 14.

[1] Ce volume contient : 1° Office des vêpres, de la nuit et des heures, pour tous les jours de la semaine. — 2° Prières avant de se coucher. — 3° Office des morts pour tous les jours de la semaine. — 4° Prières à réciter avant la lecture du N. T. — 5° Prières de l'Itinéraire. — 6° Ordre de l'Alimentation de la grâce. — 7° Prière à réciter avant de se coucher, composée par Élia de Nisibe. — 8° Livre des vivants et des morts dont on lit les noms aux fêtes de N.-S. — 9° Office pour les moines étrangers et solitaires, composé par Rabban Soubḥališôʿ, R. Yalda et R. Moïse, le fondateur du couvent de Beith Ṣayaré. — 10° Prières à réciter avant et après le repas. — 11° Diverses prières. — 12° Prières avant et après la Communion, etc.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Achevé en 2128 (1817), dans l'église de Notre-Dame, aux environs du village de Siador, dans le pays de Tyaré, par Haydéni, prêtre, fils du prêtre Yabo, du village de Guessa.

Cod. 72. — Même ouvrage que le précédent[1].

On trouve à la suite : 1° Prières du matin pour les fêtes de N.-S., composées par Élia III, patriarche. — 2° Discours en vers de douze syllabes, sur le jugement dernier, composé par Jacques (de Saroug?) — 3° Discours en vers de douze syllabes sur Mar Samli, composé par son disciple Brikhîšô'. — 4° Discours en vers de douze syllabes sur Mar Yozadaq. — 5° Discours en vers de douze syllabes sur Mar Denḥa, patriarche (publié par Chabot et ensuite par Bedjan). — 6° Discours en vers de douze syllabes sur la perfection, intitulé ܡܐܡܪܐ ܗܘ ܟܠܝܠܐ composé par Barhebræus et augmenté par Khamis.

Sans date. Écriture du XIVe siècle.

Cod. 73. — ܨܠܘܬܐ ܕܨܦܪܐ ܕܥܐܕܐ ܕܣܝܡܢ ܠܡܪܝ ܐܠܝܐ ܦܛܪܝܪܟܐ ܬܠܝܬܝܐ ܕܡܬܩܪܐ ܐܒܘܚܠܝܡ. ܘܬܘܒ ܨܠܘܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܕܚܕܒܫܒܐ ܘܕܕܘܟܪܢܐ ܘܕܥܪܘܒܬܐ ܕܨܘܡܐ ܘܣܝܡܢ ܕܣܝܡܢ ܠܡܪܝ ܥܒܕܝܫܘܥ ܕܢܨܝܒܝܢܐ « Prières du matin pour les fêtes (de N.-S.), composées par Mar Élia III, patriarche, surnommé Abouḥalim, et autres prières pour les dimanches, les commémoraisons, les ven-

[1] Dans cet exemplaire manquent les numéros 9°, 10°, 11°, et 12°.

dredis du Carême et autres, composées par Šalīta de Reš'ayna. »

A la fin se trouve l'ordre de la procession pour le jour de Pâques (ܠܥܐܕܐ ܕܩܝܡܬܐ ܕܡܥܘܪܬܐ).

Achevé en 1994 (1683), à Alqôš, par Yalda, diacre; il a été écrit pour l'église de Karsawa.

Cod. 74. — Même titre et même contenu que le précédent. Suivent quelques hymnes composées par Gabriel de Mossoul, Khamis, Isaac Šbednaya et Išô'yahb bar Mqadam.

Sans date. Écriture du xvie siècle.

Cod. 75. — ܟܬܒܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܕܥܢܝ̈ܕܐ ܥܠܡܝ̈ܐ « Livre de l'office pour les défunts séculiers. »

Suivent les rites pour les enfants et pour le second et le troisième jour des funérailles; puis les ܡܕܖ̈ܫܐ pour tous les ordres.

Achevé en 2042 (1731), à Alqôš, au temps de Mar Élia, patriarche, par Siméon prêtre, fils du prêtre Yalda, fils du prêtre Daniel; il a été donné par Hélene, fille de Nisan, du village de Dezzé, pour l'église de Mar Christophore.

Cod. 76. — ܒܬܫܡܫܬܐ ܐܫܠܡܬ ܟܬܒܐ ܕܩܘܒܪܐ ܕܟܗܢ̈ܐ « Office pour la sépulture des prêtres. »

C'est le complément du précédent.

Achevé en 2035 (1724), à Alqôš, du temps de Mar Élia par 'Abdišô', prêtre, fils du prêtre Ḥadbšabba.

Cod. 77. — Même ouvrage.

Achevé en 1882 de notre ère, par Élias, moine de Saqlawa.

Cod. 78. — ܟܬܒܐ ܕܡܐܡܪ̈ܐ ܕܒܥܘܬܐ ܕܢܝܢܘܝ̈ܐ « Livre d'homélies pour les Rogations des Ninivites », choisies parmi les homélies de Mar Aprem et Mar Narsai. Cet office est inséré dans le *Brevarium Chaldaicum* (pars I), édité par P. Bedjan.

Achevé en 1868 de notre ère, dans le couvent de Notre Dame-des-Semences, par Augustin, prêtre.

Cod. 79. — ܦܘܫܩܐ ܕܬܫܡܫ̈ܬܐ ܥܕܬܢܝ̈ܬܐ ܟܠܗܝܢ ܘܬܫܥܝ̈ܬܐ ܕܡܪܢ ܡܢ ܥܘܗܕܢܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ ܘܥܐܕ̈ܐ ܡܪܢܝ̈ܐ ܠܐܢܫ ܪܚܡ ܝܘܠܦܢܐ « Exposition de tous les offices de l'Église, et différentes notices sur la vie de N.-S. et sur les fêtes dominicales, par un ami de la science. »

Voir l'analyse de cet ouvrage dans Assémani (*B. O.*, III, pars 1, 518-540). L'auteur est Guiwarguis d'Arbèles.

Achevé en 1887 de notre ère, par Élias, moine de Šaqlawa.

Cod. 80. — ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܪܒܘܬܗܘܢ ܕܐܪ̈ܙܐ « Poème sur la grandeur du sacrifice de la messe. »

Ce poème, en vers de douze syllabes, figure sans nom d'auteur dans plusieurs manuscrits; quelques-

uns l'attribuent à ʿAbdîšôʿ de ʿÉlam ; d'autres, plus vraisemblablement, à Narsai. Il a été publié parmi les homélies de Narsai, par le P. Mingana (*Narsai homiliæ*, Mausilii, 1905, t. I, p. 270).

Cod. 82. — ܛܟܣ̈ܐ ܘܩܢܘ̈ܢܐ ܕܬܝܒܘܬܐ ܐܘܟܝܬ ܕܡܘܕܝܢܘܬܐ « Ordres et canons de la pénitence, c'est-à-dire de la confession. »

Ce volume traite des péchés, de la contrition, de la confession, des règles à suivre dans l'application des pénitences, des devoirs du confesseur, etc.

Volume composé de 9 cahiers de 10 feuillets, mesurant 17 centimètres sur 12.

Achevé en 2058 (1747), à Alqôš, du temps de Mar Élia, patriarche, par Hanna, prêtre, fils du prêtre Homo, fils du prêtre Daniel, fils du prêtre Élia.

Cod. 82. — « Recueil d'exposés liturgiques. » Il renferme :

1° Poème sur la grandeur du sacrifice de la messe (cod. 80). — 2° Explication des offices de l'Église, composée par Abraham bar Lipéh. — 3° Questions des saints Grégoire et Basile. — 4° Extraits du chapitre IX du livre des Scholies (cod. 26). — 5° Extraits du livre de Guiwarguis d'Arbèles (cod. 79). — 6° Discours en vers de douze syllabes de Jean bar Zouʿbi sur le saint sacrifice de la messe. — 7° Discours du même, sur l'origine du saint levain et des saints mystères. — 8° Extraits du livre des Causes des sacrements, composé par Timothée II (cod. 40).

Volume formé de 22 cahiers de 10 feuillets, mesurant 30 centimètres sur 21. Achevé en 1894 de notre ère, par Paulos, moine.

Çod. 83. — ܟܬܒܐ ܕܦܘܫܩ ܬܫ̈ܡܫܬܐ ܕܥܒܝܕ ܠܝܘܣܦ ܬܪܝܢܐ ܒܫܘܐܠܐ ܘܦܘܢܝܐ « Explication des offices de l'Église, par questions et réponses, composé par le patriarche Joseph II. »

Cet ouvrage est divisé en cinq sections; il traite de la prière, des ordres, des offices, du saint sacrement de l'autel et du baptême.

Achevé en 2104 (1793), à Tella-Zqipa, par Abraham, prêtre, fils de Marbehnam.

Cod. 84. — Même ouvrage que le précédent. A la fin se trouvent deux lettres du pape Innocent adressées à Joseph II, patriarche, en 1698, et traduites en syriaque par le destinataire lui-même.

Cod. 85. — Recueil d'hymnes de Khamis bar Qardaḥé; savoir :

1° Vingt hymnes sur les fêtes de N.-S., le Carême, l'unité de personne et le jugement dernier. — 2° Poème sur le ver à soie et sa comparaison avec l'âme. — 3° Satire sur la rusticité des Arbéliens. — 4° Poésie sur la louange d'un certain écrivain. — 5° Discours métriques sur toutes les lettres de l'alphabet. — 6° Diverses poésies (ܬܪ̈ܥܐ ܕܡܘܫ̈ܚܬܐ) : *a.* 27 poésies en vers de douze syllabes, sur les attributs divins et la sagesse; *b.* 27 poésies

contenant autant de modèles de lettres amoureuses; *c.* 44 poésies sur la sagesse; *d.* 46 poésies par lesquelles se connaît l'amour; *e.* 47 poésies contenant des conseils touchant les choses éternelles; *f.* 168 poésies sur divers sujets : la rose, la cire, le silence, l'éventail, etc. — 7° Trois hymnes sur le mystère plein de splendeur. — 8° Sur la sortie de l'âme du corps. — 9° Deux hymnes sur le vin. — 10° Hymne du prêtre Ḥalya (ܚܠܝܐ) sur le vin.

Sans date. Écriture du XVII° siècle.

Cod. 86. — Recueil d'hymnes et de poèmes.

1° Poème de Gabriel de Mossoul sur Sabrîšô', fondateur du couvent de Beith Qôqa. — 2° 18 hymnes de Khamis sur la pénitence et les Rogations. 3° Hymne du prêtre Sliba, fils du prêtre David, sur les Rogations. — 4° Huit hymnes de Khamis sur l'Avent, Noël, le Jeudi Saint, Pâques, l'Ascension et la Croix. — 5° Poème de Khamis sur Išô'sabran, martyr. — 6° Hymne d'Isaac Šbednaya sur les Rogations, composée en 1751 des Grecs (1440). — 7° Deux hymnes du même sur saint Georges et sur la Croix.

Achevé en 1868 de notre ère, à Aṭouš, par Jacques, moine.

Cod. 87. — Collection d'hymnes de Guiwarguis Warda.

Ce livre contient plus de 120 hymnes de Warda.

sur les fêtes de N.-S., de la sainte Vierge, des saints, tous les dimanches de l'année, les Rogations, le jeûne et la pénitence, etc. Il contient encore quelques autres hymnes d'un auteur anonyme, sur les docteurs syriens, sur les apôtres, sur les saints, sur les patriarches nestoriens depuis Addai jusqu'à Timothée II, etc. Quelques autres hymnes sont attribuées au prêtre Sliba de Manṣourya, à Salomon de Bassorah, à Mari bar Mšiḥaya, etc.

Achevé à Alqôš, en 2031 (1720), du temps de Mar Élia, par Joseph, prêtre, fils du prêtre Guiwarguis, fils du prêtre Israël, fils du prêtre Hormezd; il a été donné par le chef Dawouda à l'église de Notre-Dame de Cardess dans le district de 'Aqra.

Cod. 88. — Même contenu que le cod. 87.

Achevé à Telképé en 1993 (1682), par le prêtre Kando, fils de Ḥanna, fils de Khoidjaq; il a été donné à l'église de Ḥourdapna par le prêtre Joseph.

Cod. 89. — Même contenu que le cod 86. Suivent : 1° Hymne sur la pénitence, composée par le prêtre Israël d'Alqôš, en 1902 (1591). — 2° Neuf hymnes de Warda sur la pénitence.

Sans date.

(*La suite au prochain cahier.*)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 11 MAI 1906.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Étaient présents :

MM. SENART, *vice-président*, ALLOTTE DE LA FUŸE, BASMADJIAN, BOURDAIS, BOUVAT, A.-M. BOYER, CABATON, CARRA DE VAUX, J.-B. CHABOT, DE CHARENCEY, COEDÈS, DECOURDEMANCHE, Rubens DUVAL, DUSSAUD, FAÏTLOVITCH, FARJENEL, FINOT, FOSSEY, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, GRAFFIN, GRENARD, HALÉVY, V. HENRY, Cl. HUART, LABOURT, Sylvain LÉVI, MACLER, MEILLET, PELLIOT, REVILLOUT, SCHWAB, TAMAMCHEF, THUREAU-DANGIN, *membres;* CHAVANNES, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

Le président donne communication d'une lettre par laquelle le Comité constitué à l'occasion de la fondation de Goeje exprime ses remerciements à la Société pour l'appui qu'elle lui a prêté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. le général DE BEYLIÉ, 26, rue Godot-de-Mauroi, Paris, présenté par MM. Finot et Pelliot.

Henri GALBRUN, 11, rue de Luynes, présenté par MM. Fossey et Meillet.

M. SCHWAB présente un livre de M. A. Fevret, intitulé : *Antiquités égyptiennes, grecques et romaines appartenant à A. Philip.*

M. Finot signale la découverte faite par M. Parmentier près du temple de Pô Nagar (Annam) d'un vase de cuivre portant une inscription chame de 1117 çaka = 1195 A. D.

M. de Charencey propose d'expliquer par le mot turc *qarabataq*, signifiant « cormoran », le terme d'argot « se carapater ».

M. Basmadjian rectifie une erreur commise par les historiens au sujet du roi de la Petite-Arménie Lusignan, cinquième du nom.

M. Halévy discute la théorie de M. Boll et celle de M. Chavannes concernant le cycle des douze animaux : il expose les raisons pour lesquelles il estime que ce cycle doit être d'origine égyptienne.

Mgr Graffin présente le fascicule I du tome III de la *Patrologia orientalis* (Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, par F. Nau).

A la suite d'observations présentées par M. Fossey, et après une discussion à laquelle prennent part MM. Barbier de Meynard, Senart, Sylvain Lévi, Decourdemanche, la Société décide que la Commission du Journal se réunira dorénavant une fois par mois et statuera sur les articles qui seront proposés pour être insérés dans le Journal.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. le Président :

Sidi Abou Ali El-Ghauthi ben Mohammed. *Traité de musique* (en arabe). – Alger, 1904; in-8°.

Par les Auteurs :

Édouard Chavannes. *Le Cycle des douze animaux* (Extrait). – Leide, 1906; in-8°.

A. Meillet. *L'état actuel des études de linguistique*. – S. l., 1906; in-8°.

F. Nau. *Patrologia Orientalis*, III, 1. *Histoires d'Ahoudemmeh*

et de Marouta, suivies du *Traité d'Akhoudemmeh sur l'homme*. – Paris, s. d.; gr. in-8°.

A. Fevret. *Antiquités égyptiennes, grecques et romaines appartenant à A. Philip et à divers amateurs*. – Paris, 1905; in-8°.

Par les Éditeurs :

Revue critique, 40e année, nos 13-17. – Paris, 1906; in-8°.

The Korea Review, VI, 2. – Séoul, 1906; in-8°.

Revue archéologique, mars-avril 1906. – Paris, 1906; in-8°.

Polybiblion, avril 1906 (partie littéraire et partie technique). – Paris, 1906; in-8°.

Revue biblique, avril 1906. – Paris, 1906; in-8°.

The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXII, 3. – Chicago and New-York, 1906; in-8°.

Bessarione, fasc. 88. – Roma, 1906; in-8°.

Atharva Veda Saṁhitā, translated... by William Dwight Whitney... revised by Charles Rockwell Lanman. – Cambridge, Mass., 1905; 2 vol. in-8°.

César Benattar, El-Hadi Sebaï, Abdelaziz Ettéalbi. *L'Esprit libéral du Coran*. – Paris, 1905; in-8°.

Oriens Christianus, IV, 2. – Rome, 1904; gr. in-8°

Rev. G. U. Pope. *A Handbook of the ordinary Dialect of the Tamil Language*. Part. IV: *An English-Tamil Dictionary*. Seventh edition. – Oxford, 1906; in-8°.

The Indian Antiquary, February 1906. – Bombay, 1906; in-4°.

Dr Samuel Poznanski. *Arabischer Commentar zum Buche der Richter*. – Frankfurt a. M., 1906; in-8°.

Par la Société :

Straits Branch of the Royal Asiatic Society. Journal, nos 37-44. – Singapore, 1902-1905; in-8°.

Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.

Tijdschrift, XLVIII, 3-4. — *Verhandelingen*, LVI, 2-3. — Batavia, 1906; in-8° et in-4°.

Revue des études juives, n° 102. – Paris, 1906; in-8°.

The Journal of the Royal Asiatic Society, April 1906. – London, 1906; in-8°.

Bulletin trimestriel de l'Académie malgache, III, 4. – Tananarive, 1904; in-8°.

Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society, XXXIV, 1. – Shanghai, 1901-1902; in-8°.

The Geographical Journal, XXVII, 5. – London, 1906; in-8°.

Bulletin de littérature ecclésiastique, avril 1906. – Paris, 1906; in-8°.

O Oriente Portuguêz, II, 11-12; III, 1-2. – Nova Goa, 1905-1906; in-8°.

La Géographie, XII, 3-4. – Paris, 1906; in-8°.

American Journal of Archæology, January-March 1906. – Norwood, Mass., 1906; in-8°.

Reale Academia dei Lincei, *Rendiconti*, XIV, 9-10. — *Atti*, II, 20-12. – Roma, 1905; in-8° et in-4°.

PAR LE MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS :

Adhémard LECLÈRE. *Les Livres sacrés du Cambodge*, 1re partie. – Paris, 1906; in-8°.

Revue de l'histoire des religions, fasc. 156-157. – Paris, 1905-1906; in-8°.

Émile GUIMET. *Conférences faites au Musée Guimet*. – Paris, 1905; in-18°.

Journal des Savants, avril 1906. – Paris, 1906; in-4°.

Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, IV, 2. – Le Caire, 1905; in-4°.

Bulletin de Correspondance hellénique, XXX, 3-5. – Paris, 1906; in-8°.

Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale. Tome XIV : *Fouilles de Qattach*, par MM. É. CHASSINAT, H. GAUTIER et H. PIERRON. – Le Caire, 1906; in-4°.

PAR LE GOUVERNEMENT INDIEN :

District Gazetteers of the United Provinces. Vol. XLII : *Kheri*, by H.-R. NEVILL. — Vol. XLIV : *Gonda*, by H.-R. NEVILL. Allahabad and Naini Tal, 1905; 2 vol. in-8°.

Madras District Gazetteers, Statistical Appendix for Karnool District. – Madras, 1905; in-8°.

PAR LA « BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE » DE FLORENCE :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa. Indice alfabetico pel 1905-1906, n° 64. – Firenze, 1905-1906; in-8°.

PAR L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH, À BEYROUTH :

Al-Machriq, IX[e] année, n[os] 7-9. – Beyrouth, 1906; in-8°.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 11 mai 1906.)

UNE TROUVAILLE ARCHÉOLOGIQUE AU TEMPLE DE PÔ NAGAR À NHATRANG (ANNAM).

L'ancien Champa avait deux grands sanctuaires nationaux : le temple de Bhadreçvara, à Mĩ-sơn, dans le Quang-nam (V[e] siècle), et celui de Bhagavatī ou Pô Nagar, à Nhatrang, dans le Khanh-hoa (fin du VIII[e] ou commencement du IX[e] siècle).

L'invasion annamite fit à ces deux temples un sort différent : le premier, après un pillage en règle, fut abandonné; l'autre fut adopté par les envahisseurs, qui continuèrent à offrir à la statue de Pô Nagar les hommages qu'elle recevait naguère des Chams; il est encore aujourd'hui très révéré de la population annamite.

Ce monument est un des plus beaux spécimens de l'archi-

tecture chame; malheureusement des vices de construction ou des tassements de terrain en ont compromis la solidité; de larges lézardes le sillonnent de la base au faîte. Il y a trois ans environ, les Annamites, justement inquiets de ce délabrement croissant, demandèrent l'autorisation d'effectuer des réparations qu'ils étaient manifestement hors d'état de mener à bien. En leur interdisant d'exécuter ce travail, nous prenions l'engagement moral d'y procéder nous-mêmes. Les désirs parfaitement légitimes de la population indigène, non moins que le soin bien entendu de notre domaine archéologique, nous en faisaient un devoir. Il fut donc décidé que les travaux seraient entrepris aux frais du Gouvernement général sous la direction de l'École française d'Extrême-Orient. Nous avions par bonheur à l'École l'homme le mieux qualifié pour cette tâche délicate, M. Parmentier, qui possédait une connaissance approfondie des monuments chams et avait déjà consacré à Pô Nagar même une excellente monographie.

M. Parmentier vient de se mettre à l'œuvre et les premiers coups de pioche ont déjà fait sortir de terre une intéressante trouvaille. Ce sont deux vases sacrés : l'un est une coupe d'argent en forme de calice de fleur à cinq pétales; l'autre est un simple vase de cuivre, de matière moins précieuse que le premier, mais d'intérêt plus sérieux, car il porte, gravée sur le pied, une inscription chame, ainsi conçue :

Põ yāṅ pu rāja bhagavanta oṅ Çakrānta urāṅ Mandāvijaya vuḥ pak yāṅ pu nagara çakarāja 1117.

« Sa Majesté le roi auguste, sieur Çakrānta, homme de Mandāvijaya, a donné [ce vase] à la déesse Pu Nagara, en çaka 1117 » (=1195 A. D.).

L'inscription tombe dans cette période de guerre civile et étrangère qui dura 32 ans (1112-1144 çaka) et durant laquelle des usurpateurs établirent en différentes régions du royaume des souverainetés éphémères. Il est probable que le donateur du vase de Nhatrang était un de ces rois impovisés.

En effet, d'après le protocole cham, les noms royaux complets se composent de trois éléments: 1° le nom de sacre (abhiṣekanāman), terminé en *varman*: Indravarman, Sūryavarman, etc.; 2° le nom personnel, précédé de *oṅ* «sieur» ou de *cei* «prince»; 3° le nom de fief terminé en *-vijaya* «district» et précédé de *urāṅ* «homme»[1]. Or notre personnage porte bien les deux derniers noms, mais le premier est remplacé par *bhagavanta*, qui n'est probablement qu'un qualificatif, qui en tout cas n'est pas un nom de sacre. Il n'était donc pas sacré, et s'il ne l'était pas, on ne peut guère voir en lui le roi légitime, mais plutôt un des nombreux aventuriers qui, à cette époque troublée, se disputaient la couronne.

Cette découverte est encore intéressante en ce qu'elle fournit un document de date certaine pour l'histoire des arts du métal au Champa. Les objets trouvés jusqu'ici, bronzes, vases funéraires, bijoux ne pouvaient être datés qu'avec une grande incertitude; celui-ci donne un point de repère très sûr.

Enfin cette trouvaille permet d'espérer que d'autres pièces du trésor du temple, enterrées à l'approche des armées annamites, ne tarderont pas à revoir le jour. Nous souhaitons que M. Parmentier retrouve ici les succès qui ont signalé ses fouilles de Dong-dương et de Mĩ-sơn. Nous sommes en tout cas assurés qu'il y apportera la même habileté technique et la même conscience scientifique.

L. Finot.

[1] Les princes portaient apparemment le nom du district qui constituait leur apanage : on disait «homme de Turai-vijaya» comme nous disons «comte de Ponthieu» ou «duc de Berri».

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 11 mai 1906.)

LES LUSIGNANS DE POITOU AU TRÔNE DE LA PETITE ARMÉNIE.

En 1096 la première croisade entra en Cilicie.

La dynastie arménienne de ce pays venait à peine d'y être formée, les Arméniens étant gouvernés par des princes indépendants.

Le pouvoir était alors entre les mains du baron Constantin (1095-1099) qui, à cause de son dévouement pendant les croisades et les secours qu'il donna aux Croisés pendant le siège d'Antioche, reçut des Francs les titres de «comte» et de «marquis».

Constantin ne refusa pas de donner sa fille en mariage à Joscelin de Courtenay, comte d'Edesse; et son frère Thoros, accorda volontiers la main de sa fille Arda, à Baudouin de Boulogne, frère de Godefroy de Bouillon.

Et ainsi le premier lien entre les Francs et les Arméniens fut établi.

Les Lusignans de Poitou, comme toutes les noblesses de l'Europe, prirent part aux croisades. Mais il faut ajouter que, même avant l'arrivée des Croisés, un des Lusignans, Robert, était entré en Terre-Sainte (en 1062) pour protéger, contre les attaques des Infidèles, les pèlerins se rendant à Jérusalem.

En 1210, Léon Ier «le Magnifique», premier roi de la Cilicie arménienne, qui avait épousé, en 1189, la princesse Isabeau d'Antioche et qui avait marié sa sœur Doleta ou Dalita avec Bertrand de Gibelet, épousa, après son divorce, en secondes noces, Sibylle, fille d'Amaury de Lusignan, roi de Chypre. Le fruit de cette union fut une fille unique, Isabelle, qui hérita du trône royal et épousa un Franc, Philippe d'Antioche; ce dernier recueillit la succession du royaume d'Arménie (1222-1225), en régnant avec sa femme.

Cette union franco-arménienne fut consolidée par le fait qu'un des Lusignans, Guy, fut appelé plus tard au trône d'Arménie (1342-1344). Guy était le neveu de Henri II, roi de Chypre, et le fils d'Amaury de Lusignan.

Le second prince de Lusignan qui occupa le trône d'Arménie, était l'infortuné Léon V, appelé par erreur Léon VI, *dernier roi* d'Arménie, mort à Paris, en 1393.

Par conséquent, *deux* et seulement *deux* princes Lusignans ont régné en Arménie, et non *cinq*, comme on prétend à tort jusqu'à présent.

L'historien bien connu, Étienne de Lusignan, dit dans ses ouvrages, par exemple, dans son *Histoire des royaumes de Jérusalem, Chypre, Arménie, etc.* (p. 32ᵛ) et dans sa *Description de l'île de Chypre* (p. 201ᵛ), qu'il y avait en Arménie cinq rois Lusignans, qui sont :

1° *Hugues*, fils d'Amaury de Lusignan, seigneur de Tyr et de Sidon;

2° *Jean*, fils de Hugues, qui abdiqua et entra dans l'ordre des Franciscains;

3° *Léon*, neveu de Jean et fils d'Amaury, connétable d'Arménie;

4° *Liuon* (Léon), troisième fils de Hugues, c'est-à-dire frère de Jean et du connétable Amaury; enfin

5° *Léon*, le dernier roi d'Arménie.

Du Cange, conservant le même nombre, donne une autre généalogie[1] :

1° *Guy*, fils d'Alméric de Lusignan;

2° *Constant;*

3° *Constantin;*

4° *Drago*, et

5° *Léon*, le dernier roi d'Arménie.

Dulaurier commit la même erreur, en donnant, comme les précédents, cinq rois[2] :

[1] *Familles d'Outre-mer*, édit. Rey, p. 146-154.

[2] *Rec. Croisades*, Doc. Armén., t. I, p. 703-714 et p. 735, note 3.

IMPRIMERIE NATIONALE.

1° *Juan-Constantin;*
2° *Guy*, frère de Juan;
3° *Constantin*, fils de Baudouin;
4° *Pierre Ier*, roi de Chypre, et
5° *Léon*, le dernier roi d'Arménie.

Toutes ces erreurs proviennent de ce que tous ces historiens, comme Étienne de Lusignan, Du Cange, Le Laboureur, Millin, Lenoir, Dulaurier, Langlois et bien d'autres, lisent dans l'épitaphe du dernier roi d'Arménie : « Leon de Lusignan, quint roy latin ». — Et Dulaurier, pour appuyer sa thèse, ainsi que celle de ses prédécesseurs, parle du testament de ce dernier roi, qui aurait été écrit ainsi : « Léon de Lusignan, quint roy latin du royaume d'Arménie[1] ».

Quoique Étienne de Lusignan soit un auteur ancien, il est curieux de constater qu'il ignore les faits qui se sont passés presque à son époque. Par conséquent, je n'hésite point à dire avec Saint-Martin qu'il y a « beaucoup d'incertitude » dans ses ouvrages[2]. — Cet historien raconte, par exemple, que Léon de Lusignan a préparé son testament en 1396 et qu'il est mort en 1404[3]. Mais nous lisons dans l'épitaphe de ce roi qu'il est mort en 1393; d'autre part nous savons que Léon avait préparé son testament un an avant sa mort.

Quant à Du Cange, Dulaurier et d'autres qui se basaient sur l'épitaphe et sur le testament de Léon, ils se sont certainement trompés; car en faisant moi-même des recherches sur les lieux, je n'ai pas trouvé le texte rédigé ainsi : « Léon, quint roy latin du royaume d'Arménie », avec une ponctuation après « Léon », ni dans son épitaphe, ni dans son testament. Même si elle existait, d'après ces historiens, Léon serait le *sixième* roi latin d'Arménie, le premier ayant été Philippe d'Antioche.

[1] DULAURIER, *op. cit.*, p. 735, n. 3.
[2] Cf. *Mém. Acad. Ins. et B.-L.*, 1836, vol. XII, p. 149.
[3] *Description*, etc., fol. 202^r^.

Voici ce que dit l'épitaphe de Léon : «Cy gist tres noble et excellēt prince. lyon de lizingñe quīt roy latī du royaume darménie qui rēdī lame a dieu a paris le .xxixe. jour de nouēbre lan de grace .m.ccc. iiii^{xx}. et xiii. pries pour lui.» Le tombeau de Léon se trouve actuellement à l'abbaye de Saint-Denis, parmi les tombeaux des rois et des hommes illustres de France.

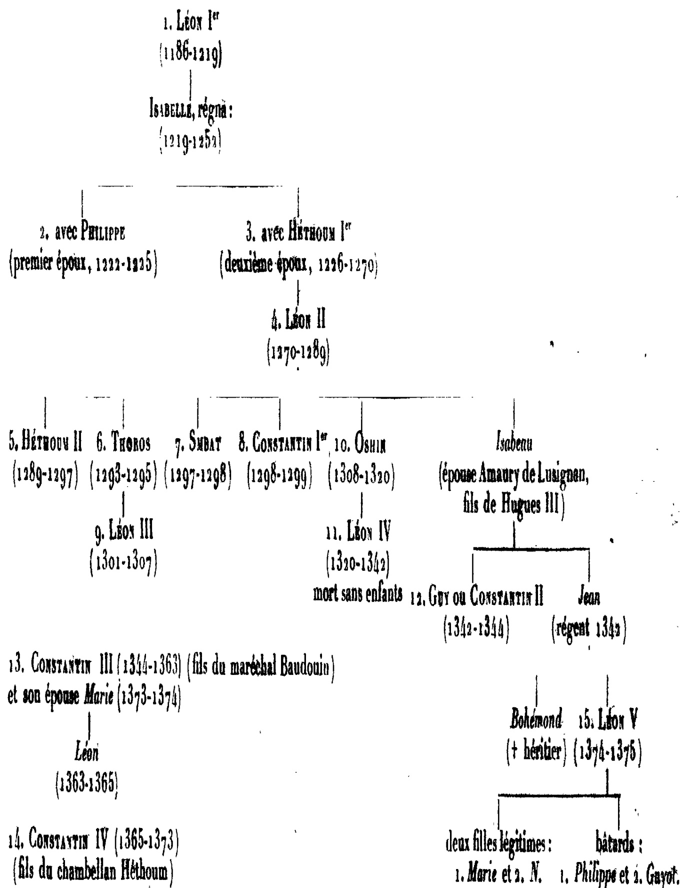
Le testament, ou plutôt la copie du testament de Léon, conservée aux Archives nationales de France (J. L. 1505), ne dit pas que Léon était le cinquième roi latin d'Arménie, mais cet acte est mentionné ainsi qu'il suit dans un inventaire provenant des Célestins de Paris : «Testament authentique du bon Roy Léon de Lusignan quint roy latin du Royaume d'Arménie[1].»

On voit nettement que dans aucun document Léon n'est nommé «Léon, quint roy latin». Cette erreur sera aisément réparée, si nous lisons : «Léon de Lusignan quint, roy latin du royaume d'Arménie». Ceci est indiscutable, car l'histoire d'Arménie du moyen âge nous apprend qu'il y eut quatre Léon, rois d'Arménie, avant le dernier Léon de Lusignan; par conséquent celui-ci est bien le *cinquième du nom*. — Dardel, qui était le confesseur de Léon V, ne cite, dans sa Chronique d'Arménie, que deux rois Lusignans en Arménie : ce sont *Guy* et son neveu *Léon*, et il appelle ce dernier «Léon V». Je dois mentionner aussi que M. Ch. Kohler, chargé de la rédaction du tome II des *Documents Arméniens* du *Recueil des historiens des Croisades*, est du même avis que

Pour compléter mon esquisse sur les Lusignans d'Arménie, je présente la liste généalogique des rois de la Petite Arménie, liste qui diffère de toutes celles dressées jusqu'à présent. Cette liste ne comprend que les princes ayant occupé le trône d'Arménie.

[1] Archives Nat., Layette A, liasse G^E.

GÉNÉALOGIE DES ROIS DE LA PETITE ARMÉNIE.



K. J. Basmadjian.

BIBLIOGRAPHIE.

M. Ismaël Hamet. *Les Musulmans français du nord de l'Afrique*, 1 vol., in-12 de 316 pages avec deux cartes (Paris, 1906, librairie Armand Colin, 5 rue de Mézières).

Dieu sait si l'on a beaucoup écrit sur l'Algérie depuis la conquête de 1830. A coup sûr, les ouvrages consacrés à notre colonie africaine suffiraient, à eux seuls, pour former une vaste bibliothèque. Le livre que publie, en ce moment, M. Hamet, nous serait une preuve qu'il restait fort à dire encore et que le sujet ne pouvait passer pour épuisé.

En effet, africain d'origine, musulman de religion et en même temps tout dévoué à la France dont il est devenu le fils adoptif, qu'il sert en qualité d'officier interprète, notre auteur se trouvait dans les conditions les meilleures pour bien juger ses compatriotes d'Algérie, se rendre compte de leurs tendances et de leurs aspirations. Aussi son livre contribuera t-il, nous osons l'espérer, à dissiper plus d'un préjugé et parfaire, pour ainsi dire, l'éducation du public français.

L'ouvrage de M. Hamet se divise en trois parties intitulées : « Le passé, le présent, l'avenir ». Avec lui, nous assistons aux débuts, ainsi qu'aux progrès de la civilisation apportée dans le nord de l'Afrique par les Carthaginois d'abord, ensuite par les Romains. Puis vient l'invasion des Vandales dont la puissance éphémère sera bientôt brisée par les Byzantins. A ceux-ci ne tardent pas d'ailleurs à succéder les Arabes. La race indigène, avec sa flexibilité habituelle, accepte tour à tour le genre de vie et les croyances de ces vainqueurs successifs, mais tout en absorbant ces derniers, grâce à sa supériorité numérique.

Nous savons peu de pages plus propres à piquer la curiosité du lecteur que celles où l'auteur fait un éloge, somme toute justifié, de l'esprit de tolérance dont firent longtemps

preuve les Khalifes de Cordoue et de Bagdad. Les chrétiens d'ailleurs en bénéficièrent non moins que les Juifs. Bien souvent, leur politique sur ce point méritera d'être citée comme exemple aux puissances occidentales. Toutefois, il ne faut pas exagérer et nous demandons pardon à notre auteur s'il nous semble, sur ce point, un peu porté à voir les choses en beau.

Les Musulmans montrèrent souvent des tendances véritablement libérales dans leurs relations avec les dissidents. Niera-t-on que cet esprit de tolérance ne se soit trouvé parfois renfermé dans d'assez étroites limites?

M. Hamet cite lui-même l'exemple de plusieurs chrétiens d'Espagne auxquels un esprit trop ardent de prosélytisme valut la couronne du martyre. Avouons que leur zèle les entraînait bien loin, puisqu'ils allaient prêcher contre l'Islam jusqu'à la porte de ses temples. Néanmoins, le châtiment semblera, croyons-nous, très sévère pour de simples manifestants et qui ne nourrissaient, à coup sûr, aucun désir d'inventorier dans les mosquées.

M. Hamet passe assez rapidement sur la question des emprunts faits par la chrétienté au monde de l'Islam, pendant le moyen âge. On ne saurait contester que, pendant deux ou trois siècles, les Arabes, héritiers de la culture grecque, n'aient joué vis-à-vis des Occidentaux, le rôle d'initiateurs, du moins dans le domaine scientifique. Toutefois, nous ne ferons pas à notre auteur, un reproche de sa brièveté. S'il avait voulu approfondir, plus en détail, chacune des intéressantes questions par lui traitées, quel serait le chapitre de son ouvrage qu'il n'eût fallut transformer en un gros volume?

Ce qui concerne l'administration turque en Algérie nous a paru aussi complet qu'on peut le désirer, mais c'est là un point de nature à attirer l'attention des érudits de profession plutôt que celle du public.

Nous ne tiendrons pas le même langage en ce qui concerne l'établissement de cette féodalité maraboutique,

laquelle se répand dans tout le Maghreb, surtout à partir du XIIe siècle. Elle constitue un des phénomènes historiques les plus curieux à étudier. Ajoutons que l'interdiction du mariage imposée par l'église romaine aux clercs fut sans doute ce qui contribua le plus à rendre impossible l'apparition d'un état de choses analogue en Occident.

Passons maintenant à des époques plus rapprochées de nous. M. Hamet n'hésite pas à signaler les fautes, les erreurs commises par nos gouvernants en ce qui concerne la colonisation de l'Algérie. Mais comment ne pas lui savoir gré de l'équité de ses appréciations et de la bienveillance, non imméritée d'ailleurs, avec laquelle il juge la nation française prise dans un ensemble? A coup sûr, en dépit de leurs travers et de leurs faiblesses, les enfants de ces vieux Gaulois si empressés, nous dit Strabon, à prendre en main la cause du faible et de l'opprimé, se signalèrent toujours par leur génie vraiment sociable. Plus que toutes les autres nations, ils surent user de ménagements vis-à-vis des races inférieures que la victoire soumettait à leur domination, et bien rarement on les vit rester sourds à la voix de l'humanité.

C'est, du reste, ce dont les populations algériennes se sont vite rendu compte. Jouissant, en ce qui concerne la pratique de leur loi religieuse, d'une liberté que bien d'autres auraient peut-être sujet de leur envier, elles n'ont pas tardé à comprendre les avantages découlant de l'occupation européenne. La justice rendue d'une façon plus impartiale, la sécurité succédant à un état chronique de troubles et d'anarchie, voilà quels en furent les premiers fruits. Comme conséquences, signalons le développement de l'agriculture, du commerce et de l'industrie, les indigènes s'initiant petit à petit aux méthodes scientifiques les plus avancées. Les preuves les plus indéniables de progrès accompli, ne sont-ce pas tout à la fois, la disparition du nomadisme dans le Tell, où la vie agricole tend chaque jour davantage à remplacer l'existence errante du pasteur, et l'accroissement aussi rapide que constant de la population? Le nombre

des musulmans d'Algérie ne s'élevait pas en 1830 à plus de deux millions et demi d'âmes. Il dépasse aujourd'hui quatre millions.

Aussi, en dépit des prédictions d'écrivains tant soit peu pessimistes, M. Hamet ne désespère-t-il pas de voir dans un temps donné la fusion la plus complète s'établir entre musulmans et chrétiens d'Algérie. Ce jour-là, on ne comptera plus dans notre belle colonie au sud de la Méditerranée, que des Français de cœur aussi bien que de langue.

Nous aurions voulu nous pouvoir étendre davantage sur un livre si rempli de faits et d'aperçus nouveaux, mais il faut savoir se borner. Un vœu du moins, avant de déposer la plume. L'ouvrage sur les Musulmans français du nord de l'Afrique semble fort de nature à intéresser chez nous un public nombreux. N'y aurait-il pas lieu de souhaiter qu'il fût répandu à profusion, et qu'un exemplaire puisse en être déposé dans la plupart de nos bibliothèques de province?

DE CHARENCEY.

M. C. Madrolle a étudié, dans la *Revue indo-chinoise* de janvier et février 1906, les groupes thai du haut Tonkin. Ce travail, intitulé *Les T'ai de la frontière indo-chinoise*, est à la fois historique et descriptif. L'histoire des Nong, en particulier, est traitée avec un grand détail. Les caractères chinois sont donnés pour tous les noms propres.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VII, Xe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

Le gérant :

Rubens Duval.